Jack Goody
(*comp.*)

Cultura escrita en sociedades tradicionales

•••

gedisa
editorial

COLECCIÓN
LEA

COLECCIÓN

LEA

Lenguaje · *escritura* · Alfabetización

Dirigida por Emilia Ferreiro

La escritura, como tal, no es el objeto de ninguna disciplina específica. Sin embargo, en años recientes se ha producido un incremento notable de producciones que toman la escritura como objeto, analizándola desde la historia, la antropología, la psicolingüística, la paleografía, la lingüística ... El objetivo de la colección LEA es difundir una visión multidisciplinaria sobre una variedad de temas: los cambios históricos en la definición del lector y las prácticas de lectura; las complejas relaciones entre oralidad y escritura; los distintos sistemas gráficos de representación y de notación; las prácticas pedagógicas de alfabetización en su contexto histórico; la construcción de la textualidad; los usos sociales de la lengua escrita; los procesos de apropiación individual de ese objeto social; las bibliotecas y las nuevas tecnologías. Los libros de esta colección permitirán agrupar una literatura actualmente dispersa y de difícil acceso, permitiendo así una reflexión más profunda sobre este objeto "ineludible".

Títulos publicados

ANNE-MARIE CHARTIER Y JEAN HÉBRARD	***La lectura de un siglo a otro*** Discursos sobre la lectura (1980-2000)
EMILIA FERREIRO (comp.)	***Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura***
ANNE-MARIE CHRISTIN (comp.)	***El nombre propio*** Su escritura y significado a través de la historia en diferentes culturas
ROGER CHARTIER	***Las revoluciones de la cultura escrita*** Diálogo e intervenciones
CLARA FOZ	***El traductor, la iglesia y el rey***
ALAN K. BOWMAN Y GREG WOOLF (comps.)	***Cultura escrita y poder en el Mundo Antiguo***
ANTONIO CASTILLO (comp.)	***Escribir y leer en el siglo de Cervantes***
ARMANDO PETRUCCI	***Alfabetismo, escritura, sociedad***

CULTURA ESCRITA EN SOCIEDADES TRADICIONALES

Jack Goody
compilador

gedisa
editorial

Título del original en inglés:
Literacy in Traditional Societies
Primera edición, Cambridge University Press, 1968
© Cambridge University Press, 1968

Traducción: Gloria Vitale y Patricia Willson

Primera edición, 1996, Barcelona
Primera reimpresión, julio de 2003, Barcelona

cultura Libre
Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-7432-529-3
Depósito legal: B. 29826-2003

Impreso por: Limpergraf
Mogoda, 29-31 - Barberà del Vallès

Impreso en España
Printed in Spain

Indice

Agradecimientos 10

Introducción
Jack Goody (Universidad de Cambridge) 11

1. Las consecuencias de la cultura escrita
Jack Goody y *Ian Watt* (Universidad de Stanford) 39

2. Las implicaciones de la cultura escrita en las sociedades tradicionales de la China y la India
Kathleen Gough (Universidad de Simon Fraser) 83

3. La cultura escrita en una aldea budista del nordeste de Tailandia
S. J. Tambiah (Universidad de Chicago) 101

4. La cultura escrita en Kerala
Kathleen Gough 151

5. La transmisión del saber islámico en el oeste de Sudán
Ivor Wilks (Universidad de Northwestern) 183

6. La cultura escrita restringida en el norte de Ghana
Jack Goody 221

7. La cultura escrita en una sociedad nómade: el caso somalí
I. M. Lewis (London School of Economics and Political Science) 291

8. La astrología y la escritura en Madagascar,
Maurice Bloch (London School of Economics and Political Science) 305

9. Los usos de la cultura escrita en Nueva Guinea y Melanesia
M. Meggitt (Queens College de Nueva York) 327

10. Los niveles de alfabetización en la Inglaterra preindustrial
R. S. Schofield (Universidad de Cambridge) 341

BIBLIOGRAFÍA 357

INDICE TEMÁTICO 371

Obras de Jack Goody publicadas en español

La lógica de la escritura y la organización de la sociedad. Madrid, Alianza editorial, 1990.

La evolución de la familia y del matrimonio en Europa. Barcelona, Herder, 1986.

La domesticación del pensamiento salvaje. Torrejón de Ardoz, Akal, 1985.

Cocina, Cuisine y clase, Barcelona, Gedisa 1995

A M.I.F., M.J.C.H. y I.P.W.

Agradecimientos

Agradezco al compilador de *Comparative Studies in Society and History* su autorización para reeditar el artículo escrito por Watt y por mí (págs. 39-81), que apareció originalmente en el volumen V, Nº 3 (abril de 1963), págs. 304-45, y también al compilador de *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* su autorización para reproducir el artículo de M. Meggitt, originalmente publicado en el volumen CXXIII (abril de 1967), págs. 71-82.

Introducción

Jack Goody

La tecnología del intelecto

Si se considera la importancia de la escritura en los últimos 5000 años, y sus profundos efectos sobre la vida de todos y cada uno de nosotros resulta sorprendente la poca atención que se ha prestado a la influencia ejercida por la escritura en la vida social de la humanidad. Los estudios suelen ser historias del desarrollo de los sistemas de escritura, y los especialistas en letras se concentran en el contenido antes que en las consecuencias de los actos comunicativos. Y si bien en la posguerra se ha prestado atención a la influencia que tienen las comunicaciones y sus cambios en la sociedad, la mayoría de los autores ha centrado su atención en fenómenos más recientes, como la prensa, la radio y la televisión.[1]

Especialmente sorprendente es el escaso interés en la cultura escrita —y en los modos de comunicación en general— que han mostrado los científicos sociales. Los que trabajan en sociedades "avanzadas" dan por descontada la existencia de la escritura y, en consecuencia, tienden a pasar por alto sus efectos facilitadores sobre, por ejemplo, la organización de partidos, sectas y linajes dispersos. Por otro lado, los antropólogos sociales han tomado como objeto principal de su disciplina a las sociedades "prealfabéticas", "primitivas" o "tribales", por lo que en general han considerado la escritura (en los casos en que existía) simplemente como un elemento "intruso". Pero aun cuando se han investigado específicamente las diferencias entre sociedades, pueblos y mentalidades "simples" y "avanzadas", los autores han omitido examinar las consecuencias de la característica habitualmente empleada para definir la clase de sociedad que están analizando, es decir, la presencia o ausencia de la escritura.

La importancia de la escritura radica en que crea un nuevo medio de comunicación entre los hombres. Su servicio esencial es objetivar el habla, suministrarle al lenguaje un correlato material, un conjunto de signos visibles. De este modo, el habla puede transmitirse a través del espacio y preservarse a través del tiempo; lo que la gente dice y piensa puede rescatarse de la transitoriedad de la comunicación oral.

El alcance del intercambio humano puede ahora extenderse mucho, tanto en el tiempo como en el espacio. Las potencialidades de este nuevo instrumento de comunicación afectan toda clase de actividades humanas: políticas, económicas, legales y religiosas. En la esfera administrativa, las complejas organizaciones burocráticas dependen directamente de la escritura para ordenar sus actividades, en especial las financieras. La escritura suministra un medio confiable para transmitir información entre el centro y la periferia, por lo que mitiga las tendencias escindentes de los grandes imperios.[2] Si bien se aplican censos e impuestos en Estados sin escritura, como Ashanti y Dahomey, y hay amplias pruebas del uso de taras y cálculos, la eficiencia de estas operaciones aumenta muchísimo mediante el empleo de técnicas simples de escritura. Lo mismo ocurre en la organización del comercio a larga distancia y de la agricultura en las haciendas: la escritura ayuda a calcular las ganancias y las pérdidas.

En la esfera de la religión, es significativo que todas las religiones de conversión, las religiones excluyentes, estén basadas en el libro. En las sociedades ágrafas de Africa, la actividad mágico-religiosa es singularmente ecléctica, en tanto sus altares y sus cultos se trasladan con facilidad de un lugar a otro. Las religiones propias de las culturas escritas, con su punto de referencia fijo y sus modos especiales de comunicación sobrenatural, son menos tolerantes a los cambios. Cuando éstos ocurren, tienden a consistir en vuelcos repentinos, a través del surgimiento de herejías o "movimientos de reforma" que a menudo asumen la forma de un retorno al libro, o a su "verdadera" interpretación.

Pero así como las religiones de cultura escrita son menos flexibles en ciertos aspectos, también son más universalistas y, en este sentido, más "éticas". El hecho mismo de que representen sistemas a los que pueden, e incluso deben, convertirse otros hombres y naciones significa que sus preceptos no pueden ajustarse a un molde demasiado exclusivista. En otras palabras, los mitos que estas religiones difunden, los ritos que practican y las reglas que promueven no tienen necesariamente ninguna relación específica con ninguna estructura social con la que estén asociadas, y en algunos aspectos (como sucede con la preferencia por el matrimonio con la hija del hermano del padre, que suele acompañar la introducción del Islam) pueden cambiar significativamente la organización social del converso. Al mismo tiempo, la congregación de fieles se extiende fuera del clan, tribu o nación y, al menos en el caso de la cristiandad y el Islam, pasa a ser casi un grupo familiar, en el que todos

los miembros son "hermanos". A su vez, la existencia de esta "hermandad" tiende a debilitar la fuerza de los lazos de parentesco primarios, como recalcó el propio Cristo al decir: "Porque cualquiera que hiciere la voluntad de Dios, éste es mi hermano, y mi hermana, y mi madre." (San Marcos III 35). Y también: "He venido a poner en disensión al hombre contra su padre" (San Mateo xx. 35). Por consiguiente, las religiones de cultura escrita tienden a ser más "salvacionistas"; le dan mayor importancia a los caminos individuales hacia la virtud. Aunque ésta es una diferencia de grado, sin duda se vincula con una tendencia "individualizadora" de la tecnología de la escritura y con una compleja división del trabajo que comentaremos más adelante (pág. 71).

Como se dijo, las consecuencias legales de la cultura escrita están estrechamente ligadas a la política y la religión. Un sistema legal universalista suministra una estructura dentro de la cual puede desarrollarse el comercio y, al mismo tiempo, un medio para resolver las disputas que tiende a producir la actividad comercial dentro de las comunidades multiétnicas.[4]

Hay algunos usos de la escritura que afectan la organización social. Pero la escritura no es una entidad monolítica, una destreza indiferenciada; sus potencialidades dependen de la clase de sistema que prevalece en cada sociedad.

En primer lugar, hay variaciones en los materiales utilizados que tienen importantes consecuencias. Las posibilidades administrativas del papel son mayores que las de la piedra o la arcilla. Y lo más importante: hay diferencias muy significativas en la forma gráfica. Cuanto más uso se hace del principio fonético, más flexible es el sistema de signos. Con la introducción del alfabeto, se puede transcribir el habla misma. La simplicidad del alfabeto permite que una gran proporción de la sociedad domine su técnica. Esto posibilita una cultura escrita demótica, cuyas consecuencias fundamentales ya fueron indicadas en un trabajo anterior, incluido en este libro, en el que Watt y yo consideramos el caso especial de la Grecia clásica, cuna de la primera escritura alfabética, y en el que procuramos relacionar ciertos aspectos del aporte griego con este avance en la tecnología.

El estudio del papel cumplido por la cultura escrita en Grecia le debe mucho a E.A. Havelock, y nuestros comentarios requieren algunas modificaciones a la luz de sus últimos trabajos. En el *Prefacio a Platón** (1963: ix) Havelock cuestiona "el supuesto de que el pensamiento griego temprano se ocupara en la metafísica, o fuera capaz de emplear un vocabulario adecuado a tal efecto". Havelock señala que sólo conocemos los pensamientos de los primeros pensadores griegos a través de fuentes ya influidas por Aristóteles (Cherniss 1935; McDiarmid 1953). Los propios presocráticos vivían en un período que todavía se estaba adaptando a las condiciones de una posible cultura escrita futura y escribían

* *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994.

en el estilo formular característico de la composición oral (Parry 1930; Lord 1960). Eran "esencialmente pensadores orales, profetas de lo concreto ligados por hábito al pasado y a formas de expresión que eran también formas de experiencia" (Havelock: x). Sólo en épocas de Platón el lenguaje había ya cambiado lo bastante como para expresar nuevas ideas, que Havelock considera generadas por los cambios en la tecnología del intelecto, o en lo que denomina "la tecnología de la comunicación preservada" (Havelock: xi), o dicho de manera más simple, la tecnología de las comunicaciones.

Subrayo este punto para dejar en claro que nuestro argumento original no estaba expresado en términos de determinismo tecnológico; su objetivo era examinar los efectos liberadores de los cambios producidos en esta tecnología. El artículo tal vez debería haberse titulado las "implicaciones", en lugar de las "consecuencias", de la cultura escrita, pero nos pareció innecesario insistir (más de lo que lo hicimos) en que otros factores podían atentar contra la concreción de su potencial de cambio. En el estudio de la conducta hay pocas, si las hay, "causas suficientes"; lo que nos interesa son las potencialidades de la comunicación escrita.

Surgen muchos problemas a partir de las sugerencias que hicimos respecto de las funciones de la cultura escrita, y algunos de ellos son planteados en los estudios que a continuación se presentan. El más general es un problema que afecta a gran cantidad de sociedades, en Asia y en otras partes, que fueron receptoras, aunque no inventoras, de la escritura alfabética. El alfabeto semítico se difundió ampliamente en el mundo, por todo el continente eurasiático hasta las fronteras de China, en zonas del Pacífico, a través de la región del Sahara africano y a lo largo de la costa oriental hasta Madagascar. Pero en ningún lugar tuvo una repercusión tan decisiva como la que había tenido en la Grecia clásica. En efecto, la clase de situación que a menudo se creó en otros lugares parece ser más semejante a la "cultura escrita restringida" que caracterizó a los sistemas de escritura prealfabética (véase más adelante, pág. 48). En otras palabras, las potencialidades del medio no fueron explotadas en la misma medida.

Las razones de esta situación son muchas, y no son fáciles de dilucidar. Pero un modo de abordar el problema es explorar la "etnografía" de la cultura escrita en las sociedades "tradicionales" preindustriales, analizar en detalle los usos de la escritura en un ámbito social determinado y enfocar la cuestión desde el punto de vista, no tanto del erudito, sino del trabajador de campo con experiencia en el contexto concreto de la comunicación escrita. Eso es lo que hemos intentado hacer en los ensayos que siguen.

Este intento nos pareció aconsejable por varias razones. Los sociólogos, según advertimos, generalmente han considerado que su campo de estudio son las sociedades letradas avanzadas, mientras que los antropólogos sociales se han concentrado principalmente en las estruc-

turas "simples", las "formas elementales" de religión o parentesco, las "economías premonetarias" y las sociedes ágrafas, "primitivas", "exóticas", "poco complejas" o "prácticas". Sin embargo, al menos durante los últimos 2000 años, la amplia mayoría de los pueblos del mundo (casi toda Eurasia y gran parte de Africa) no ha vivido en ninguna de esas dos clases de situaciones, sino en culturas que fueron influidas en algún grado por la circulación de la palabra escrita, por la presencia de grupos o individuos que sabían leer y escribir. Vivían en los márgenes de la cultura escrita, aunque éste es un hecho que muchos observadores han tendido a ignorar. Si nuestros supuestos acerca del papel de la escritura y la cultura escrita eran al menos parcialmente acertados, entonces las sociedades del sudeste asiático o del oeste de Sudán requieren un tratamiento analítico diferente del que se le da a una tribu australiana. Permítaseme exponer este argumento de un modo más directo. En el estudio de la "cosmología" de los dogones, el sistema "zodiacal" adquiere un cariz un tanto diferente cuando se toma en cuenta que los dogones viven a poca distancia del centro islámico de Mopti, y a sólo unos 250 kilómetros de Tombuctú, la sede de la "Universidad" medieval de Sankore (Dubois 1897); que al menos algunos de los habitantes descienden de los "mande", un pueblo que incluye a muchos de los principales transmisores del saber islámico en el oeste de Africa; que al menos parte de este saber consistía en los complicados compendios de cuadrados mágicos, hechizos y demás, compilados en el norte de Africa por Al-Buni y otros, en el siglo XIV, y que estos compendios se basaban, a su vez, en una tradición del Oriente Medio que influyó en la Cábala judía, la astrología oriental y la magia europea. No es de esperar que encontremos la correspondencia entre religión y sociedad que los sociólogos suelen percibir en las culturas ágrafas cuando el punto de referencia no es algún mito localmente derivado, sujeto a los procesos homeostáticos de la tradición oral, sino un documento virtualmente indestructible que pertenece a una de las grandes religiones (con cultura escrita) del mundo.

Es evidente que aun si sólo se presta atención a la vida aldeana, hay grandes zonas del mundo en las que el hecho de escribir y la existencia del libro deben tomarse en cuenta, incluso al analizar sociedades "tradicionales". También es evidente que para estudiar instituciones que han sido profundamente influidas por la escritura (y entre éstas la religión es tal vez la más importante), la comunidad de la aldea constituye una unidad de análisis legítima sólo en un sentido limitado. Suponer que se puede estudiar el budismo birmano con el mismo marco de referencia con que se estudia el totemismo australiano es incurrir en un despropósito intelectual. En una religión universal y con cultura escrita, la red de "clasificaciones primitivas" no puede de ningún modo tener la misma correspondencia con otros aspectos de la estructura social que la que tiene en una pequeña comunidad de cazadores. En función de los grupos sociales, lo que "se adecua" a Rangún difícilmente habrá de

adecuarse al Ceilán rural; y si de hecho hay alguna adecuación (fuera de la mente del observador), seguramente concierne a la experiencia humana general antes que a determinadas estructuras sociales, y sin duda habrá muchísimas otras formas de conducta que serían igualmente apropiadas; para que el concepto de "adecuación" resulte relevante, también debe ser posible demostrar su ausencia y las alternativas existentes (Merton 1957; Nagel 1961).

La aldea homogénea

Parte de lo expresado en estos últimos párrafos aparece como tema central en los trabajos de Redfield y sus discípulos, en Chicago. En una consideración retrospectiva de su trabajo, Redfield explica que el desplazamiento del foco de la investigación de las tribus de América del Norte a los asentamientos agrícolas del sur implicó un cambio de perspectiva, un alejamiento del análisis de las culturas aisladas y el estudio de estructuras sociales completas.

En su informe sobre una aldea de Chan Kom, en Yucatán, Redfield (1934:1) describió "el modo de vida en una aldea campesina... Estas aldeas son pequeñas comunidades de agricultores analfabetos poseedoras de una cultura homogénea transmitida por la tradición oral." Pero son "política y económicamente dependientes de los pueblos y ciudades de la civilización letrada moderna", en función de la cual los campesinos "definen en parte su posición".

Redfield trató de ver la aldea en función de lo que denominó un continuum tradicional-urbano, pero dándole a este término un sentido analítico, antes que existencial. No se libró de la necesidad de insistir en la homogeneidad, a la que consideró una de las piedras angulares de la pequeña comunidad. En una serie de conferencias dictadas en 1953, Redfield definió esta comunidad por su carácter distintivo, su pequeñez, su autosuficiencia y su homogeneidad. "Las actividades y los modos de pensar son muy semejantes para todas las personas de igual sexo y grupo etario, y el curso de una generación repite el de la precedente. Así entendido, homogéneo equivale a 'de cambio lento' " (1955: 4).

Un resultado de la insistencia de Redfield en la homogeneidad se pone de manifiesto en sus referencias a la cultura escrita. Pues aunque estos campesinos fueran "analfabetos" en maya[5] (no se sabe de nadie que alguna vez haya sabido leer y escribir en esa lengua), ya en la primera visita de Redfield, el 26% de los mayores de 18 años sabía leer y escribir en castellano. Esto significaba, al menos, que el gobierno central podía transmitir sus órdenes indirectamente. Y también permitía la circulación de dos tipos de libros, ambos conectados con la religión: los devocionarios católicos y los calendarios eclesiásticos utilizados para nombrar las ceremonias. Estos datos sólo pueden conciliarse con las

afirmaciones de que Chan Kom era "un mundo de comunicación oral, cara a cara" y "sin libros" (Redfield 1934; 6, 11) si suponemos que el autor estaba tratando de describir una fase anterior de un proceso histórico de largo plazo, en la que los elementos urbanos (incluidos los libros) se veían como intrusiones recientes en la cultura homogénea de este mundo campesino. Ciertamente, hay una sorprendente falta de correspondencia entre la realidad y el modelo.

Otro resultado del traslado de la investigación a América Latina fue la búsqueda de "patrones de pensamiento generales y totalizadores en las mentes de estos indios" (Redfield 1955: 23). La aldea campesina era diferente de la tribu, pero exhibía los mismos rasgos en los que habían insistido los sociólogos tribales: una cultura, patrones de pensamiento totalizadores, ausencia de escritura, homogeneidad y autosuficiencia.

La investigación en México y América Central determinó ciertas modificaciones en el enfoque; la de la India hizo avanzar aun más ese proceso. En 1965, un año después de la aparición de *The Little Community*, Redfield escribió: "En ese libro yo consideraba que las comunidades pequeñas eran independientes de todo lo externo a ellas. En los presentes capítulos hay una exploración muy preliminar de una clase de comunidad dependiente, la de los campesinos..." (1965: VI). El cambio fue motivado por los trabajos de Barnes en Noruega, y de Singer, Marriott, Lewis y otros en la India. Redfield veía ahora que se trataba de comunidades "en las que la cultura local es continuamente nutrida por el contacto con productos de estratos sociales...intelectuales; la comunidad local (o pequeña) es culturalmente heterónoma: depende de normas que le llegan desde afuera, desde la comunidad más amplia" (Singer 1959: x).

El pesado lenguaje del discurso sociológico a veces oscurece lo que quiere decir Redfield, y la proliferación de frases como "la organización (o 'estructura') social de la tradición" no contribuye a aclarar los puntos en cuestión. El concepto de una comunidad pequeña no es tanto una abstracción como una distracción, y ha conducido a un diálogo de poca relevancia. Reconsiderando sus argumentos, Obeyesekere intenta demostrar, en el contexto cingalés, que "las culturas son integradas" y que "las culturas campesinas son totalidades" (no mitades). Parece hacerlo buscando el origen del budismo local en factores locales: "existen buenas razones ideológicas para darle a Buda un estatus presidencial en el panteón", que él ve como una "unidad estructural". Y la tendencia de sus comentarios está ilustrada por la afirmación de que la comunidad pequeña o la sociedad campesina "es, después de todo, el foco de interés de la investigación antropológica" (Obeyesekere 1963: 143, 146). Dejando de lado la confusión causada por la idea de "una cultura" y los problemas de decidir cuándo una cultura no es integrada, cuándo una estructura no está unificada, la cuestión no es dónde pasan su tiempo los investigadores, sino si ese marco de referencia resulta adecuado para analizar cualquier parte de un complejo campo de relaciones sociales

que evidentemente se extiende más allá de la aldea. Cualquier observador que no esté hipnotizado por el concepto de cultura deberá responder en forma negativa. Así lo hicieron Dumont y Pocock en su comentario general de los estudios de aldeas (1957); aun más específica es la respuesta de Ames en su propio análisis de la religión cingalesa. Esta religión, escribe Ames, "está dominada por el budismo y no es específica de ninguna aldea debido a que la institución monástica, que tiene carácter nacional, en lugar de estar centrada en la aldea, es el grupo dominante en el sistema religioso" (Ames 1963-64: 21). Ames refuta la misma falacia respecto de la aldea sostenida por los antropólogos investigadores del campo eurasiático que Skinner critica en su trabajo sobre los mercados chinos. "El trabajo antropológico sobre la sociedad china, al centrar la atención casi exclusivamente en la aldea, ha distorsionado, con pocas excepciones, la realidad de la estructura social rural." Pero incluso para Skinner, el enfoque basado en las "comunidades" o "tradiciones" que mantienen fronteras presenta un problema analítico. Skinner prosigue su planteo argumentando que la unidad cultural importante es en realidad una "estructura social intermedia", la *comunidad* mercantil estándar, "el equivalente en el caso chino a la 'pequeña tradición' de que hablaba Redfield... En la medida en que se puede decir que el campesino chino vive en un mundo autosuficiente, ese mundo no es la aldea sino la comunidad estándar de mercado" (Skinner 1964: 32). Si bien esto podría ser cierto en lo que respecta al radio de acción física de un individuo (aunque es evidente que el comercio y el gobierno ofrecen muchas excepciones), el habitante de China (campesino, noble o burócrata) sin duda no vivía en un universo autocontenido, pues con la posibilidad de la comunicación escrita (para no hablar de la más abierta influencia del gobierno y las instituciones), la comunidad física ya no limita el campo de la interacción sociocultural.[6]

Pero en el trabajo de los alumnos de Redfield sí se toma en cuenta la interacción de la ciudad y la aldea, como por ejemplo, en la obra de Miner, *The Primitive City of Timbuctu* (1953), y sobre todo en los trabajos de Singer (1959), Marriott (1955) y otros acerca de la sociedad hindú. También en este caso hay una refutación implícita al mito de un mundo aldeano que encierra como en una cápsula la cultura hindú. La aldea campesina y la ciudad son vistas como parte de un campo incluyente de actividad sociocultural, aunque esto no se percibe con todas sus implicaciones debido a que este campo social sólo se analiza en función de la interacción de las comunidades grandes y las pequeñas, globalmente abarcadas por la gran tradición.

Aún subsiste una excesiva preocupación por el problema casi metafísico de las totalidades y las partes.[7] Para Redfield, las sociedades campesinas son sociedades parciales. Pero en las sociedades islámicas o hindúes, ¿cuál es la "totalidad"? En todas las estructuras, salvo en las más simples, las fronteras de un campo de acción social difieren según las diversas actividades que realiza un hombre. Las normas y los intereses

que guían sus actos no pueden describirse sino inadecuadamente en función de "una cultura" si en un contexto el hombre se comporta "como" musulmán o indoísta, en otro, "como" mercader y en otro "como" miembro de determinada casta o grupo patronímico.[8]

Este tipo de situación, en la que los campos sociales de los individuos o grupos no tienen una única frontera sociocultural, es común no sólo entre las sociedades campesinas, según entiendo este término[9], sino también en muchas de las sociedades centralizadas del Africa precolonial; existe, por ejemplo, en todo lugar en el que hay mercados. En efecto, el mercado es la institución que, según Redfield y otros, "saca de las compactas relaciones sociales de las comunidades primitivas autocontenidas alguna parte del quehacer de los hombres y pone a la gente en campos de actividad económica cada vez más independientes del resto de lo que sucede en la vida local" (Redfield 1956: 46). En su estudio sobre el norte de la India, Lewis (1955; 1958) destacó, como lo han hecho otros, la existencia de vínculos transaldeanos basados en la casta, el parentesco y el matrimonio: "Rampur, como otras aldeas del norte de la India, es fundamentalmente una parte de una red interaldeana más grande, basada en vínculos de parentesco" (1958: 313). Marriott, por su parte, subraya los aspectos religiosos del continuo proceso de comunicación entre una pequeña tradición local y las tradiciones mayores que tienen su lugar "en parte dentro y en parte fuera de la aldea" (1955: 218). Pero no se presta suficiente atención a la índole de este sistema de comunicación, al hecho de que los campesinos —en el sentido de Redfield de "la dimensión rural de las civilizaciones antiguas" (1955: 29)— pertenecen a sociedades que poseían la importante tecnología de la escritura, que todas las "religiones universales" son religiones con cultura escrita (aunque la transcripción de los Rig-Vedas fue tardía), y que un aspecto significativo de lo que hay dentro de la aldea (en términos de "gran tradición") está constituido por los libros y sus intérpretes.

Que este hecho debía ser de primordial importancia para una sociedad es el argumento expuesto en el trabajo de Watt y mío que sigue a esta introducción. Las consecuencias que esto tiene para el estudio de ese tipo de sociedades se insinúan en los últimos trabajos de Redfield. "Si entramos en una aldea que está dentro de determinada civilización, advertimos de inmediato que la cultura que allí existe ha provenido de maestros que jamás vieron esa aldea, quienes hicieron su trabajo en círculos intelectuales quizá muy alejados en el tiempo y el espacio" (1956: 70).

De hecho, el proceso de la "sanscritización", un fenómeno muy importante en los recientes estudios de la cultura hindú, está intrincadamente ligado a la extensión de la actividad escrita bajo la forma de un código legal y de escrituras sagradas (Staal 1962-63). Como observó Mayne, la ley hindú tiene "el linaje más antiguo de todos los sistemas de jurisprudencia conocidos, y aún ahora no muestra ningún signo de decrepitud. Hasta el día de hoy rige a distintos grupos de hombres, desde Cachemira hasta Cabo Comorin, *quienes no coinciden en nada más que en su sumisión a ella*" (1892: ix, el subrayado es mío).

De esto se desprende que el análisis de la acción social en el marco estructural-funcional utilizado por los sociólogos tribales en sus estudios de las sociedades ubicadas fuera del alcance de la cultura escrita no resulta adecuado en este caso, a menos que se le efectúen importantes modificaciones. Significativamente, los iniciadores del enfoque funcionalista (Malinowski y Radcliffe-Brown) trabajaron en pequeñas islas, bajo condiciones que sus discípulos a menudo han tratado de reproducir en su búsqueda de comunidades "primitivas" aisladas y delimitadas en las mayores áreas continentales del mundo.

Resultan evidentes las limitaciones de este enfoque para el estudio de las vastas áreas en las que las religiones universales son parte del horizonte social. Sería innecesario puntualizarlo si no nos encontráramos en una coyuntura de la vida intelectual en la que los conceptos y enfoques originalmente elaborados con referencia específica a las sociedades prealfabéticas se están empleando cada vez con mayor frecuencia al estudio de la cultura escrita. El trabajo de Durkheim sobre la clasificación primitiva se está aplicando a sociedades situadas en la órbita de las principales civilizaciones. Las polaridades y oposiciones del *pensamiento salvaje* son detectadas en la antigua Grecia, y los instrumentos creados para estudiar la narrativa de las sociedades americanas se aplican a la historia de Edipo, al Génesis y hasta a la literatura contemporánea, sin percibirse la incongruencia básica que esto implica.

Ciertos tipos de polaridades, desde luego, están presentes en todas las sociedades, pero su significación varía ampliamente. Aristóteles describe una de las teorías pitagóricas del siguiente modo:

> Otros de esta misma escuela dicen que existen diez principios y los ordenan en columnas gemelas, a saber:
>
> | | |
> |---|---|
> | limitado | ilimitado |
> | impar | par |
> | singular | plural |
> | derecha | izquierda |
> | masculino | femenino |
> | quieto | en movimiento |
> | derecho | torcido |
> | claridad | oscuridad |
> | bueno | malo |
> | cuadrado | oblongo |
>
> Cómo estos principios pueden hacerse concordar con las causas que hemos mencionado es algo que no explican con claridad [citado por Guthrie 1962: I, 245].

Es evidente que una tabla de correspondencias de tipo pitagórico es más limitada en su significado para la sociedad griega que para una

ágrafa. Mientras que los elementos constituyentes pueden ser relativamente fijos, la tabla en conjunto es, inevitablemente, una representación muy parcial de la "cultura griega", no aceptada siquiera por todos los pitagóricos e indudablemente rechazada por Aristóteles, sobre todo en el caso de las identificaciones numéricas, en las cuales, escribe Guthrie, los pitagóricos "mostraron mucha arbitrariedad e incoherencia" (1962: I, 277). En cualquier contexto social, tal conjunto de identificaciones puede ser más o menos parcial, más o menos individual, más o menos arbitrario y más o menos incoherente.

La introducción a un libro como éste no es el lugar indicado para continuar con esta línea de argumentación hasta llegar a su conclusión lógica. Pero antes de apresurarnos a aplicar a las sociedades con cultura escrita los conceptos elaborados en otros ámbitos, deberíamos examinar primero algunos de los usos y funciones de la escritura y la diferencia que implica este cambio radical en la tecnología del intelecto para una sociedad y sus miembros.

La cultura escrita restringida

Son muchos los factores que restringen el pleno desarrollo de la cultura escrita. Al igual que en otros campos, hay restricciones sociales que persisten pese a la desaparición de las limitaciones técnicas. ¿Qué factores específicos impiden que las potencialidades de la cultura escrita se concreten plenamente?

En primer lugar, está la tendencia a mantener el secreto, a restringir la circulación de los libros. En Africa Occidental, ese secreto se aplica incluso al propio Corán, aumentando su eficacia mágica así como el poder de sus guardianes. Los libros mágicos de la Europa medieval adquirieron un carácter similar. Muchos de los textos ceremoniales de Egipto y Mesopotamia "no debían ser leídos por ojos humanos", pues consistían esencialmente en comunicaciones entre el hombre y el dios, y no entre un hombre y otro (Oppenheim 1964: 234). El mismo secreto rodeó las actividades de Pitágoras y sus seguidores, en cuya obra hay numerosos elementos numerológicos mágicos (Guthrie 1962: I, 150 sigs.). Un comentarista contemporáneo observó que para los pitagóricos "no todo tenía que ser divulgado a todos los hombres"; había un "sentimiento contrario a la discusión abierta de la doctrina pitagórica", un compromiso de *arcana* y, según se decía, una regla que exigía guardar cinco años de silencio a los iniciados en la hermandad. Pero en estos aspectos Pitágoras no es representativo de la reacción griega al desarrollo del saber.

Las prácticas restrictivas de este tipo tienden a surgir cuando algunas personas tienen interés en conservar el monopolio de las fuentes de poder. Con referencia a los barots de Gujarat, una casta de genealogistas que se diseminó por todo el norte de la India, Srinivas escribió: "[Son]

sumamente reservados con respecto a sus libros y...sospechan de las personas que quieren conocer su contenido. Los barots están acostumbrados a transmitir la información registrada en sus libros únicamente a sus clientes y no a extraños. Temen que algún rival inescrupuloso les haga perder sus negocios" (Srinivas 1959: 41).

No sólo estas castas especializadas tienen interés en preservar su monopolio. El estudio del Veda, preceptuado por los libros de derecho, está limitado a los nacidos dos veces, es decir, a los miembros de las castas superiores, pero en los últimos 2000 años generalmente ha estado restringido a los brahmanes (Ingalls 1959: 3). Al referirse a la transmisión del saber en la India, Ghurye relata que el fundador de la escuela Navadvipa, Vasudeva Sarvabhauma, cuando completó su estudio de los Upanishads en Banaras, se dirigió a Mithila para seguir estudiando con Paushadhara Misra. Este maestro tenía en su posesión el único manuscrito del trabajo más importante de lógica, el "Chintamani" de Gangesa. "Imponía a sus alumnos la condición de que no transcribieran ninguna copia del trabajo a efectos de que la escuela de Mithila pudiera conservar su monopolio..." Pero Vasudeva lo retuvo completo en su memoria y luego inició una nueva escuela "que superó a la de Mithila como centro de saber" (Ghurye 1950: 24-5).

Pero en la India la transmisión oral se empleaba no sólo para preservar el monopolio de la cultura escrita, sino también debido a sus valores arcaicos, y hasta cierto punto intrínsecos. Así como los musulmanes de Africa Occidental prefieren una versión manuscrita, antes que impresa, del Corán, en la India las palabras más sagradas continuaron transmitiéndose a través de medios orales (es decir, originales) hasta mucho después de la adopción de la escritura como "técnica para preservar la comunicación". Mientras que la escritura era ampliamente utilizada para ciertos propósitos en el reino del rey budista Asoka (274-237 a.C.), los elementos más importantes del conjunto de libros sagrados hindúes, los Rig-Vedas, no fueron puestos por escrito hasta los siglos VIII o IX d.C. Aquí se encuentran muchas de las mismas características de la cultura escrita restringida que aparecen en el mundo islámico del oeste de Sudán: las escuelas familiares, los largos años de aprendizaje textual (entre los 12 y los 24 años de edad) y la persistencia de las formas orales de instrucción (Ghurye 1950: 2,12). A comienzos de la época posalfabética, los eruditos hindúes tenían la misma clase de dudas acerca de la escritura que Platón. Un verso del Paniniyasiksha expresa que el individuo que no conoce el significado y el que lee lo que está escrito están considerados como los peores lectores y recitadores. El Narada Smrti juzgaba el hecho de escuchar los contenidos de un libro como un obstáculo al conocimiento y desalentaba el aprendizaje a través de los libros. "El conocimiento que se adquiere en los libros, y no se recibe de un maestro, no resplandece en una asamblea deliberativa: no es eficaz ni fructífero" (Ghurye 1950: 20). En otras partes se compara el libro que no ha sido memorizado con las riquezas en manos ajenas, lo cual, según

Ghurye (1950: 21), indica "una atmósfera adversa a las actividades de escribir y coleccionar libros". Se le daba mucha importancia al *memoriter*, y la tradición erudita era mantenida principalmente a través de una ininterrumpida sucesión de maestros. Como en la tradición islámica, se acostumbraba guardar y repetir los nombres de los maestros de una escuela de aprendizaje, generando el tipo de "genealogía del saber" que Wilks encontró entre los dyula de Africa Occidental (véase pág. 185). La importancia de los maestros estaba en relación inversa con la utilización de la capacidad de almacenamiento de los libros; cada maestro era él mismo una "biblioteca viviente".

Un ejemplo del deseo de canalizar el acceso a los libros a través de un maestro autorizado —una combinación de las formas escrita y oral que se manifiesta en el sistema *gurú* y que suele caracterizar la cultura escrita religiosa— es el que encontramos durante nuestra estadía en la ciudad de Bole, en el oeste de Gonja, en 1965. Había un hombre de la sección de Jebagtay, que siempre usaba vestimentas andrajosas y deambulaba sin rumbo por la plaza del mercado, del que se decía que estaba enfermo porque había leído ciertas partes del Corán sin tomar las necesarias precauciones. "Si uno lee en secreto sin esas precauciones, se vuelve loco" (E.N.Goody, notas de campo, 3849). Incluso el que sabe leer y escribir debe ser guiado en el saber que se obtiene de los libros; la aproximación independiente a la palabra escrita está cargada de peligros místicos.

La tradición *gurú* es característica de las situaciones de cultura escrita restringida, en las que se otorga primordial importancia al papel del maestro como intermediario del conocimiento. El maestro le agrega carisma personal al saber libresco, combinando las formas oral y escrita de comunicación. La posición del *gurú* se ve claramente reforzada por el hecho de que lo que imparte es una tradición religiosa, que propicia un distanciamiento parcial (o al menos una actitud especial) respecto de los asuntos terrenos. La "verdad" requiere un intermediario, un tratamiento contemplativo y una internalización a través de la memoria, que posiblemente son formas de aprendizaje más apropiadas a lo místico que el enfoque empírico.[10]

Existía, por supuesto, más de una tradición brahmánica de saberes en la India: la tradición védica, principalmente oral; la tradición esotérica de los *tantras*[11] y gran parte del Vedanta, y la tradición sánscrita del análisis y la exégesis. Esta última era esencialmente una tradición urbana, en la que se enseñaba gramática, retórica, poesía, lógica y filosofía, pero que también requería "una formidable cuota de memorización". En consecuencia, el aprendizaje estaba orientado en una dirección tradicionalista, incluso entre los intelectuales más inclinados al comentario que a la creación (Ingalls 1959: 5,6). Y, como han notado algunos observadores recientes, la insistencia en la memorización se siguió manteniendo en las nuevas universidades establecidas en el siglo XIX (McDonald 1965-6: 459).

Esta forma de enseñanza no aprovecha plenamente las potencialidades de la "comunicación preservada". Los libros sirven como elemento mnemónico y deben ser sometidos a la memoria antes de considerárselos "leídos". Por consiguiente, la instrucción inicial fomenta más la repetición del contenido que la adquisición de destreza. En estas condiciones, el saber libresco cobra una inflexibilidad que es la antítesis del espíritu de indagación que la cultura escrita ha promovido en otros lugares.

Se trata en parte de los residuos orales que quedan en una cultura escrita, con el tipo de desfase cultural que se produjo cuando "los primeros diseñadores de tipos cincelaron laboriosamente los moldes para la infinidad de letras ligadas que habían sido una bendición para los escribientes, pero que no eran más que estorbos en la tipografía" (Ong 1965: 146). Hay muchos ejemplos de la influencia del nuevo medio; afectó todo el sistema educacional de Europa en la Edad Media. "De acuerdo con la perspectiva retórica, a los estudiantes casi nunca se les enseñaba a hacer descripciones objetivas o narraciones informativas... La retórica, pese a su profunda vinculación con el medio escrito, mantenía intactos sus anteriores rasgos expresamente orales: por lo común incluía, como una de sus cinco partes, la *pronunciatio* o emisión oral, así como la memoria" (Ong 1965: 147). Esas formas de educación son características de muchas sociedades preindustriales, en las que la escritura es considerada un elemento auxiliar de la comunicación oral.

Este tipo de situación tiende a darse en los lugares en los que existe una fuerte asociación entre escritura y religión. En este caso cobra primordial importancia el aprendizaje de la Palabra de Dios (o de sus profetas) o el orden apropiado del servicio religioso. La destreza se subordina al contenido y éste, a su vez, está subordinado a las exigencias de la ortodoxia. Las religiones exclusivas no sólo tratan de eliminar la circulación de pensamientos "heréticos", sino que también ofrecen un conjunto de respuestas relativamente fijas a una serie de problemas importantes. Sólo Grecia y Roma mantuvieron una cultura escrita principalmente seglar, pues rechazaron (al menos en sus fases más creativas) las atracciones de un culto exclusivo y evitaron los efectos inhibidores de la cultura escrita religiosa que predominó en Europa Occidental hasta el advenimiento de la imprenta.

En una interesante comparación de los brahmanes y los chamanes de una aldea del Himalaya, Berreman pone en contraste la tendencia innovadora de los chamanes respecto de la religión con el tradicionalismo de los brahmanes. "Un buen brahmán es un hombre culto y conservador que cumple con exactitud sus tareas prescriptas. El brahmán es, casi por definición, un conservador cultural y social" (Berreman 1963-64: 61). Berreman vincula acertadamente esta diferencia con el respectivo estatus de los individuos en cuestión. Pero, además, la conducta conservadora de los brahmanes refleja el hecho de que ellos se manejaban con textos fijos, con comunicaciones preservadas, aunque éstas eran tanto orales como escritas.

Esta función conservadora de la escritura en relación con la actividad mágico-religiosa surge desde muy temprano en la historia de la escritura. Los códigos legales mesopotámicos, como observa Oppenheim, representan aspiraciones más que codificaciones, pues tienen el "objetivo de adecuar las leyes a los cambios operados en las condiciones sociales, económicas o políticas...". Pero la tarea de poner por escrito los preceptos sagrados se emprendía "con el fin de 'congelar' una tradición, y no de adaptarla y ajustarla a la realidad" (Oppenheim 1964: 231, 232).

Estas características de la cultura escrita restringida aparecen vívidamente ejemplificadas en el Tibet. Este país tenía un sistema de escritura alfabética cuyo conocimiento variaba mucho de un distrito a otro. En todas partes, su principal propósito parece haber sido religioso; la escritura llegaba de la mano de los monjes budistas. "El motivo primordial para aprender a leer", escribe Ekvall, "es religioso: es el deseo de leer las numerosas plegarias, hechizos y sermones de las escrituras y los manuales religiosos budistas" (1964: 125). Son los monjes quienes enseñan a leer; el material de instrucción tiene un contenido religioso; el acto de dar vuelta las páginas es esencial para la eficaz observancia del ritual; la posesión de libros es una cuestión de estatus. En suma, la actividad de leer y escribir es una vía a la gracia divina, un método para llegar a la virtud y eventualmente a la salvación, pues abre el camino al aprendizaje de nuevas plegarias. "El analfabeto no puede utilizar un libro cuando reza, salvo para sostenerlo en las manos y pasárselo por la frente a efectos de que 'se le peguen las bendiciones' mientras entona la sílaba *OHm*. El que sabe leer, en cambio, se beneficia más al recorrer las líneas y volver las páginas, pues esta actividad es también parte de la verbalización. Visualiza los significados en su forma escrita y los retiene en la mente. Esta comprensión constituye un grado adicional de observancia" (Ekvall 1964: 125).

Aunque posiblemente la mitad de la población masculina sabe leer, su lectura es en gran medida religiosa y receptiva. En esta sociedad teocrática, las técnicas de la cultura escrita corrieron la misma suerte que la rueda. El movimiento rotatorio se combinaba con la fuerza de la palabra impresa o escrita bajo la forma de la rueda de plegarias, un invento específicamente tibetano pero que puede haber tenido origen en la "biblioteca giratoria" de China, creada "para permitir a los analfabetos obtener las virtudes que brinda la lectura de las escrituras". Pero si bien el movimiento rotatorio se empleó con fines religiosos, nunca fue adaptado para el transporte de hombres o de mercancías. "La dedicación del principio de la rueda a los usos y prácticas de la religión parece haber inhibido a los tibetanos de utilizarlo con propósitos terrenales" (Ekvall 1964: 121). Esto no sucedió con la escritura, cuyos usos eran administrativos. Pero bajo el budismo se la empleó principalmente como instrumento de propaganda y culto; las tres prácticas santificadas de recitar, escribir (o imprimir) y leer la palabra (*CHos*) se tornaron fines en sí mismas. Los libros se llevaban sin abrir en las procesiones y se

usaban para circundar la tumba de un gran lama. Por todo el Tibet, los monjes se sentaban a la orilla de los arroyos "a grabar páginas de hechizos y fórmulas en la superficie del agua" (Ekvall 1964: 114) y se esforzaban por hacer la mayor cantidad posible de impresiones mediante palmetazos, que daban con sus bloques de madera grabados. El Tibet representa el epítome de la grafolatría.

En cierta forma, la escritura alentó el crecimiento de la actividad mágico-religiosa. El sacerdote era el hombre educado, el letrado, el intelectual, que controlaba tanto la comunicación natural como la sobrenatural. Pero no sólo en los niveles superiores de la actividad religiosa se hace uso del libro, ya que sería erróneo creer que la cultura escrita barrió con los elementos mágicos de rituales y creencias. Lo que anteriormente era oral ahora es puesto por escrito, y así como los mitos religiosos quedan cristalizados en las palabras del Libro Sagrado, también las fórmulas mágicas son perpetuadas en los libros de profecías, los maleficios y los tratados de numerología que se propagan por todo el mundo de la cultura escrita. Con esto no quiero decir que haya ninguna dicotomía radical entre "religión" y "magia". Pero a la sombra de los Libros de Dios fijos y establecidos, que forman la base de las religiones universales, ha circulado otra clase de textos, que tratan de fórmulas mágicas y cuadrados numéricos, ofreciendo soluciones específicas para determinados problemas, como una poción para conquistar a una dama o un hechizo para hacer que regrese un sirviente prófugo.

Esta tradición de textos mágicos se remonta a los comienzos de la escritura misma, pues tiene sus raíces en el mundo mesopotámico, donde ésta se desarrolló. La gran manipulación de letras y números propia de esta tradición sólo es posible mediante la escritura. La serie de transformaciones del nombre de Dios es esencialmente una técnica escrita. Los cuadrados mágicos, que eran el tema de tantos textos musulmanes, tienen el mismo origen general, aunque es probable que provengan de la India o de China. De hecho, el desarrollo de la matemática suele asociarse con el uso del número mágico; se ha sostenido con fundamento que el teorema "pitagórico" sobre el cuadrado de la hipotenusa fue descubierto en el transcurso de estos experimentos numerológicos (Allman 1911). Actualmente se reconoce que el teorema es anterior a Pitágoras, gran parte de cuya matemática tiene un origen oriental (Guthrie 1962: 217). Pero la interpenetración de la matemática y la magia en su escuela está bien documentada; Dodds, por ejemplo, considera que la corriente pitagórica es en parte "producto del chamanismo y en parte producto del misticismo del número y las especulaciones sobre la armonía cósmica" (1951: 167). Para los pitagóricos, el mundo de la naturaleza estaba construido según un plan matemático; las cosas eran generadas a partir de los números. Esta idea tenía un cariz místico que fue objetado por Aristóteles. Desde nuestro punto de vista, advertimos el carácter "mágico" de buena parte del análisis de los números, pero también el hecho de que muchos de los avances matemáticos de los grie-

gos tuvieron que ver con la generación de figuras geométricas a partir de números, proceso al que contribuyó la práctica de representar los números "de una forma visible, mediante hileras de puntos, letras o guijarros dispuestos en patrones regulares" (Guthrie 1962: 242, 256). Muchos de estos avances matemáticos, como en el caso de Mesopotamia, no estaban relacionados con la escritura alfabética (como lo está el álgebra), sino que dependían de la representación gráfica, que transformó por completo las posibilidades de manipular números.

Los textos mágicos de este tipo a menudo adquieren parte de su poder gracias a una genealogía que se deriva del Libro Sagrado y de la historia primitiva del hombre. Según los samaritanos, por ejemplo, toda enseñanza mágica provenía de un solo libro, el Libro de los Signos, que Adán trajo con él del Paraíso para tener poder sobre los elementos y las cosas invisibles. El *Sefer Raziel* judío plantea algo similar, y también ubica su propio origen en Salomón, el hijo de David, como muchas obras de esta clase aparecidas en Europa. La misma tradición correspondió al Corán: "Y a Salomón enseñamos el uso del silbido de los vientos, y lo sometimos a algunos de los malignos, que se lanzaron sobre él, e hicieron otras cosas además." Para los árabes, los grandes magos eran los judíos y los africanos: los judíos y los romanos consideraban a los cristianos como los *mathematici* y los cristianos posteriores obtuvieron gran parte de su saber mágico de fuentes judías y árabes. Todo este conocimiento era secreto, y resultaba aun más poderoso si provenía de otros pueblos, en especial de aquellos cuyo linaje se remontaba a las fuentes sobrenaturales del poder.

El Libro de la Magia floreció en situaciones de cultura escrita restringida, en parte debido a que su interpretación era una tarea especializada. Pero la escritura también permitió la construcción de esquemas más complejos, así como una mayor manipulación de letras, palabras y números. Como en la lógica y la gramática, las palabras y frases podían ser divididas y sus partes reagrupadas de diferentes maneras. También los números podían disponerse en cuadros, un concepto esencialmente gráfico, y sus cualidades ser objeto de una inspección visual. Todo podía entrar en nuevas relaciones esotéricas por medio de complejos cuadros de correspondencias.

Un ejemplo de esto es el cuadro islámico que presentamos como cuadro 2. Según observa Doutté, "la idea dominante detrás de este *jadwal* es que existe una correspondencia precisa entre los diferentes elementos" (1909: 161) y es la índole de este vínculo lo que le da al cuadrado una significación tan grande en los asuntos humanos: no es un mero instrumento de clasificación, sino que tiene poder operativo para la solución de problemas. Los cuadrados numéricos, en los que cada línea suma el mismo total, tienen un significado similar, sobre la base del principio pitagórico de que los números contienen la clave del funcionamiento del mundo. El simple cuadrado de nueve casillas, en el que las líneas suman 15, aparece en el cuadro 1; Doutté da como ejemplo un

cuadrado de 16 casillas que tiene el poder de curar la esterilidad femenina (1909: 914).

CUADRO 1. *Cuadrado mágico de Jabir b. Ḥaiyan (d. 766), "Book of Ways" (de W. Ahrens, 1917: 186)*

4	9	2
3	5	7
8	1	6

CUADRO 2. *El "jadwal", "da'wat, al-shams". Este cuadro de 49 casillas fue presentado por Doutté (1909: 154) y pueden encontrarse variaciones del mismo en diversas fuentes árabes (Al-Buni, por ejemplo); sus orígenes son caldeos, cristianos y judíos.*

Línea	Contenidos
1	7 signos mágicos
2	7 letras que no aparecen en los primeros 7 versos del Corán
3	7 de los 99 nombres de Dios
4	7 ángeles
5	7 reyes demoníacos (*jinn*)
6	7 días de la semana
7	7 planetas

La influencia de la magia letrada se basaba en el reconocimiento de que la escritura constituía un descubrimiento de primordial importancia, que se podía utilizar para comunicarse con el *jinn* y otros agentes, y

para controlarlos, al igual que en el caso de los seres humanos. La eficacia del Libro de la Magia y del Libro de Dios dependía de los logros concretos de la palabra escrita.

Sin embargo, las características descriptas restringen el desarrollo de una cultura escrita de amplia difusión. Pocos son los que saben escribir, aunque la tecnología se encuentra en un punto en que potencialmente está al alcance de todos. La situación de la cultura escrita socialmente restringida suele ser similar al caso de las restricciones impuestas por los sistemas no fonéticos de escritura, cuyo aprendizaje presenta tales dificultades que sólo una cantidad limitada de personas puede tener acceso a ellos.

Hay otra restricción más a la cultura escrita que mencionamos (véase más adelante, págs. 51-2) pero que no analizamos en detalle, y es la referente a los materiales empleados para preservar la comunicación. Grabar con un punzón en tablillas de arcilla húmeda es un modo de escribir evidentemente más dificultoso que el empleo de pluma y papel, y tendía a limitar la fluidez de la composición. Las tablillas, a su vez, no resultan tan fáciles de manejar como las hojas de papel, pues son más pesadas y se rompen fácilmente. Sin duda, una de las grandes ventajas que tenía China respecto de los antiguos imperios de la Medialuna de las Tierras Fértiles era el sencillo medio de escribir con pincel, tinta y papel, por no mencionar el posterior empleo de la impresión.

Pocas de las sociedades "tradicionales" analizadas en este libro podrían describirse como analfabetas; no sólo tenían escritura, sino que ésta era alfabética. Con todo, no eran sociedades con cultura escrita, en el sentido de los griegos. Desde luego, la cultura escrita es siempre una dimensión variable, que se puede medir según diversos índices: un tema central del capítulo de Schofield es la extensión de la cultura escrita en la Inglaterra posterior a la Reforma, problema que tiene consecuencias generales para quienes tengan interés en la relación de la cultura escrita con el despegue económico, con el *démarrage*.

Pero aquí estoy considerando distinciones bastante más generales, en parte debido a que no hay cifras, y los datos existentes son demasiado limitados para establecer una escala más afinada. A partir de los rudimentarios parámetros con que contamos, tenemos que reconocer una clase importante de sociedades en la que las consecuencias de la cultura escrita están sólo parcialmente desarrolladas y en la que la tradición oral sigue desempeñando un papel dominante en esferas potencialmente propias de la cultura escrita. Debemos tener presente, aunque sin los anhelos regresivos que caracterizan gran parte del pensamiento de las corrientes wordsworthianas, de "vuelta a la aldea" y de "cultura-y-ambiente", que esto implicó ganancias a la vez que pérdidas. Era una sociedad de este tipo la que Parry encontró en Yugoeslavia cuando fue a estudiar las características de la "poesía oral" con la intención de echar luz sobre las composiciones homéricas. Los aedos épicos no escriben, y esto es "lo que determina la particular forma que asume

su composición y lo que los distingue del poeta letrado. En las sociedades en que la escritura es desconocida, o está limitada al escriba profesional, cuya tarea es escribir cartas y llevar cuentas, o es patrimonio de una pequeña minoría, como los clérigos o una acaudalada clase gobernante (aunque los miembros de este último grupo suelen preferir que algún sirviente se encargue de escribir por ellos), el arte de la narración florece, siempre y cuando la cultura, además, promueva la recitación de relatos... Por otra parte, cuando aparece la escritura y comienza a usarse con los mismos fines que la narrativa oral, cuando se la emplea para contar historias y se difunde lo bastante como para encontrar un público capaz de leer, este público busca entretenerse e instruirse a partir de los libros, más que de los relatos orales de los hombres, y el antiguo arte desaparece gradualmente" (Lord 1960: 20).

La escritura y el alfabeto

Los principales problemas que surgen de un análisis de nuestro trabajo anterior se relacionan con un tema central de esta compilación: las restricciones sociales sobre la cultura escrita alfabética, es decir, las razones por las que la introducción de esta escritura no tuvo las mismas concomitancias que en el Mediterráneo oriental. A estas restricciones me referí en la sección anterior y también en mi ensayo sobre el norte de Ghana.

Pero hay otra observación que debemos hacer. La variable que consideramos antes fue el cambio en los medios y en la tecnología de la comunicación y, específicamente, la "difusión de la cultura escrita" resultante de un sistema simplificado de escritura, como el alfabeto que se desarrolló por primera vez en la antigua Grecia. Pero lo que apareció en Grecia fue no sólo el alfabeto sino la escritura de cualquier tipo (al menos, por primera vez en unos 500 años). Algunos de los rasgos de la cultura griega que asociamos con la "difusión de la cultura escrita" posiblemente deberían haberse adjudicado a la escritura en sí misma. En otras palabras, les concedimos un menor mérito del que se merecían a las potencialidades de la escritura no fonética. En China se efectuaron considerables avances técnicos bajo estas condiciones; de la pluma de los pocos que sabían leer y escribir surgieron obras de pensamiento especulativo, cierto tipo de escritura histórica y hasta una forma de novela (Bishop 1955-56). Fue la escritura, antes que la escritura alfabética, la que posibilitó estos productos. Análogamente, en la esfera de la administración, la escritura logográfica contribuyó a mantener y extender el sistema de control político, y los chinos mismos tenían plena conciencia de ello. El Gran Comentario del *Libro de las Mutaciones* dice: "En tiempos primitivos, la gente anudaba cuerdas para gobernar. Los hombres santos de una época posterior introdujeron en cambio los documentos escritos, como medio de gobernar a los diversos funciona-

rios y supervisar al pueblo" (Wilhelm y Baynes 1951: 1, 360).[12] Los filósofos de la dinastía Chou (1027-249 a.C.), los burócratas de la dinastía Chin (246-207 a.C.), los logros de la dinastía Han (200 a.C.- 220 d.C) en materia de historia, medicina, matemáticas, astronomía, botánica y química, la poesía de la dinastía Tang (618-906 d.C.), el drama y las novelas de la dinastía de los mongoles, todos ellos emplearon un sistema de escritura no fonética.

Fue en el terreno científico, antes que en el artístico, donde con más eficacia se utilizó la escritura creativa durante la Edad de Bronce, en la Medialuna de las Tierras Fértiles. Algunas disciplinas, como las matemáticas, dependen de un medio gráfico pero no requieren transcripción fonética; los métodos matemáticos de Mesopotamia están a la altura de los empleados en todas las demás civilizaciones hasta la mitad del segundo milenio de la era cristiana, es decir, durante más de 3000 años (Oppenheim 1964: 306). La astronomía y gran parte de la medicina también requieren registros de información sobre el universo, pero la índole del sistema de escritura empleado a tal efecto no tiene mayor importancia. Con todo, el logro de un sistema simple de escritura y la constitución de un público más amplio de lectores fueron sin duda factores de gran importancia social e intelectual en el mundo meditarráneo, y no es casual que hasta el día de hoy se otorgue tanta importancia a la capacidad de leer y escribir en los programas de desarrollo social.

CUADRO 3. *Los usos de la escritura en Mesopotamia (de Oppenheim 1964: 230 y sigs.).*

1	Registro de datos para uso futuro	(a) fines administrativos (b) codificación de las leyes (c) formulación de una tradición sagrada (d) para anales (e) y ("eventualmente") con fines eruditos
2	Comunicación de datos en un nivel sincrónico	(a) cartas (b) edictos reales (c) anuncios públicos (d) textos para capacitar escribas
3	Comunicación con los dioses	textos secretos, amuletos, etc.

Aún en la actualidad surgen dudas al tratar de determinar la escritura y el grado de capacidad para leer o escribir que son "funcionales" en una sociedad dada. Como es lógico, el problema es mucho mayor cuando tratamos con sociedades históricas o regiones poco conocidas. En sus comentarios sobre nuestro trabajo anterior, la doctora Gough manifiesta que en algunas partes de la India (que por supuesto contaban con un sistema de escritura alfabética), la mitad de los varones y un sexto de las mujeres (el 33% de la población) sabían leer y escribir y que "un nivel similar de alfabetismo puede haber caracterizado los períodos de alta cultura en China" (véase pág. 85). Desde luego, no disponemos de cifras exactas, pero en el caso de China el porcentaje parece haber sido bastante menor. En su libro titulado *Nationalism and Language Reform in China*, la máxima autoridad de habla inglesa sobre el tema, De Francis, escribe: "Las estadísticas aproximadas nos indican que sólo el 10 o el 15% de la población actual y sólo el 1 o 2% durante la mayor parte de la historia de China han compartido el conocimiento de la escritura ideográfica" (1950: 222).

Las estimaciones de la difusión de la cultura escrita en China pueden diferir mucho. Al referirse a la cantidad de *literati* (en este caso, las personas que habían aprobado los exámenes distritales y prefecturales, los "ciudadanos instruidos"), Freedman menciona una estimación del 0,2% para la provincia de Fukien en el siglo XIX y del 0,1% para los Nuevos Territorios de Hong Kong. Pero la escolaridad, desde luego, estaba mucho más difundida y "una gran cantidad de aldeas de la región tenían escuelas de algún tipo; allí se enseñaban los rudimentos de la lectura y la escritura" (Freedman 1966: 71). Los colegios o "estudios" más avanzados eran los que impartían instrucción a los *literati*, y a estos colegios, al parecer, sólo asistían los hijos de los ricos.

En los colegios comunes, generalmente ubicados en edificios ancestrales, los niños aprendían a leer y escribir los caracteres. Pero no destinaban mucho tiempo al estudio, y los que más tarde se dedicaban al comercio o la artesanía sólo asistían de dos a cuatro años, "durante los cuales adquirían suficiente conocimiento de los caracteres como para llevar adelante sus negocios, escribir cartas y hacer registros contables".[13]

La gran variedad de actividades letradas en China hace que resulte muy difícil evaluar la cultura escrita allí existente; detrás de la escasa cantidad de ciudadanos instruidos había un número indeterminado de lectores de calendarios agrícolas y especialistas menores que llevaban su propia contabilidad. Las estimaciones de esta categoría más amplia de personas con conocimientos limitados de la escritura fluctúan mucho, pero la cifra que menciona de Francis parecería ser menor que la real.

La aguda pirámide del aprendizaje se encuentra en sociedades que están marcadas por la cultura escrita religicsa y que poseen un sistema de escritura alfabética. En China, las dificultades parecen ser más fun-

damentales. Tradicionalmente, a los niños se les enseñaban primero los caracteres más simples y luego se les hacían memorizar otros nuevos, vinculando forma y sonido. "Cuando los alumnos llegaban a los siete u ocho años...el maestro comenzaba a explicarles los significados de los caracteres. En cuanto el alumno había aprendido unos mil caracteres, empezaba a leer libros de texto para niños" (Gray 1956: 33). La mayor parte de la instrucción se impartía en forma individual: el maestro leía un pasaje y hacía que el alumno lo repitiera. Esto se efectuaba varias veces; luego el alumno regresaba a su pupitre y leía solo, en voz alta, hasta haber memorizado el pasaje. Después volvía al escritorio del maestro para mostrarle lo que había aprendido. "Si la recitación era fluida e ininterrumpida, se le asignaba un nuevo pasaje."

Estos procedimientos se hacían necesarios, en gran medida, por la índole del sistema de escritura y la cualidad tonal de la lengua. Y aunque el carácter no fonético del sistema aseguraba que los *literati* hablantes de distintos dialectos pudieran comunicarse por escrito en toda la extensión del Imperio, suministrando así la base tecnológica de la administración burocrática que se desarrolló bajo el gobierno de los Chin (246-207 a.C.), este sistema comenzó a ser objeto de crecientes críticas. A principios de este siglo, se introdujeron los símbolos fonéticos como elementos auxiliares en el aprendizaje de los caracteres; a este proceso contribuyó el movimiento hacia una pronunciación nacional estándar. Los métodos de lectura veloz le permitían a un alumno aprender a leer el diario en 300 horas. Pero a pesar de estas mejoras, había fuertes presiones en favor del abandono total de los ideogramas por razones sociales.

Muchos sinólogos han visto una conexión entre el bajo índice de "alfabetismo" y el uso de un sistema de escritura no alfabética. A fines del siglo XIX, el misionero protestante J.C. Gibson consideró que "el sistema ideográfico había limitado el conocimiento de la lectura y la escritura a una minoría de clase alta" y el reverendo W. N. Brewster sostuvo que una seria acusación contra el sistema clásico de escritura era que "crea una *clase privilegiada*... De modo que China tiene un gobierno de los *literati*, para los *literati* y por los *literati* (de Francis 1950: 27).

No sólo los misioneros extranjeros hacían estos comentarios. Muchos chinos de ideas radicales pensaban que el alto índice de "analfabetismo" existente se relacionaba con el sistema de escritura e indicaba la necesidad de tener un sistema alfabético. Uno de los que más trabajó en favor de la latinización (ya descrita por Lenin como "la gran revolución de Oriente") fue Ch'ü Ch'iu-pai, el representante en Moscú del Partido Comunista Chino en 1928, quien escribió: "El 'sistema de escritura chino' es por cierto demasiado difícil para las masas y sólo los nobles tienen suficiente tiempo para aprenderlo, de manera que, política y culturalmente, es un enorme impedimento" (de Francis 1950: 93). Y el poeta revolucionario Hsiao San escribió: "En realidad, el sistema jero-

glífico chino no es más que una reliquia de la época feudal, un símbolo de siglos de esclavitud, un instrumento para la sujeción de las masas trabajadoras por la clase gobernante" (de Francis 1950: 95). Lu Hsün, tal vez el principal escritor chino de la época moderna, preguntó: "¿Debemos sacrificarnos por los ideogramas?" (de Francis 1950: 113). Y Ch'ien Hsüan-t'ung, conocido filólogo y fundador del Partido Comunista Chino, escribió que "si se quiere abolir el confucianismo, antes hay que abolir el sistema de escritura chino" (de Francis 1950: 68).

El movimiento en favor de la reforma de la escritura provocó una fuerte resistencia de parte de muchos funcionarios del Kuomintang en la década de 1930, pero fue apoyado por los grupos estudiantiles. El manifiesto de la Sociedad de Shangai por el Estudio de la Latinización de la Escritura China expresaba: "Hay que destinar varios años y varios miles de dólares para poder adquirir siquiera un conocimiento superficial de [los ideogramas]. Las masas...carecen de tiempo y dinero para distraerse con este pasatiempo" (de Francis 1950: 118). Este movimiento en favor de la reforma fue respaldado por los chinos en Rusia y por los propios comunistas. En 1951, el mismo Mao Tse-tung declaró: "El lenguaje escrito debe ser reformado; debería seguir la dirección común de la fonetización que han tomado las lenguas del mundo" (Mills 1955-56: 517).

¿Por qué ese sistema de escritura no se adoptó antes? Los chinos conocían bien los sistemas alfabéticos que los rodeaban y reconocían su simplicidad, pero ni siquiera la difusión del budismo los indujo a abandonar su propio sistema de escritura. La respuesta está implícita en el veredicto de Cheng Ch'iao, un conocido enciclopedista de la dinastía Sung (960-1280 d.C.): "El mundo es de la opinión de que las personas que conocen los ideogramas son sabias y valiosas, mientras que aquellas que no conocen los ideogramas son simples y estúpidas" (de Francis 1950: 10). En otras palabras, el sistema de escritura chino hacía posible que el conocimiento quedara confinado a un pequeño porcentaje de personas, aunque en términos del público lector las cifras eran más grandes debido al tamaño de la población. Sin embargo, un índice nacional de alfabetismo no proporciona un panorama realista de la distribución del público lector porque, como señala Gough para el caso de la India, ese público puede estar concentrado en ciudades (o en instituciones monásticas) que actúan como centros de transmisión y desarrollo de la cultura escrita.

Pese a los considerables logros de las sociedades china e hindú, es prácticamente incuestionable el carácter restringido de sus culturas escritas. En la India, las potencialidades del alfabeto estaban limitadas por la tradición religiosa. En China, las restricciones del sistema de escritura no alfabético eran muy fuertes. Aunque el plazo de veinte años que dimos como el tiempo requerido para la plena adquisición de la cultura escrita en China (véase más adelante, pág. 48) fue una estimación exagerada, los reformadores no tienen ninguna duda de que el siste-

ma de escritura anterior requiere bastante más tiempo para ser aprendido que un sistema alfabético. Lattimore habla de "la oscuridad egipcia de la escritura" y sus significativas consecuencias; de Francis escribe: "Un nivel extremadamente bajo de cultura escrita, característico de todas las sociedades preindustriales, fomentaba la tendencia hacia el preciosismo, la anticuaria y otras formas de exclusivismo literario que caracterizan la escolaridad circunscripta en general" (1950: 8).

Objetivos del presente volumen

Esta serie de ensayos responde a un interés en las comunicaciones, en los medios masivos (es difícil evitar los aspectos de moda) y en su efecto en las interrelaciones humanas. Este interés en la tecnología del intelecto se centra en el efecto de la lectura y la escritura en la cultura humana, especialmente en las sociedades "tradicionales" o preindustriales.[14]

En la mayoría de los ensayos se consideran los efectos de la cultura escrita desde una perspectiva local, desde el punto de vista del trabajador de campo interesado en los modos en que se transmite el saber escrito, en la posición de las personas que saben escribir dentro de una comunidad predominantemente oral, en los usos generales de la escritura bajo este tipo de condiciones. Uno de los objetivos es ofrecer una serie de estudios de casos que ilustran los usos de la escritura en las sociedades "tradicionales", no sólo en aquellas que cuentan desde hace tiempo con una cultura escrita parcial, sino también la incidencia de la escritura, tanto "tradicional" como[16] "moderna", sobre las sociedades ágrafas;[15] yo mismo he examinado la repercusión de la escritura en el norte de Ghana, mientras que Meggitt analiza el papel de la escritura europea en los movimientos de Nueva Guinea conocidos como cultos Cargo. Pero cada autor ha enfocado el problema de maneras levemente distintas. Tambiah estudia la cultura escrita en una aldea Thai; Gough explora una región de la India, mientras que Wilks analiza un grupo que se especializa en la escritura y el comercio, el equivalente africano más próximo a las castas educadas del contiente asiático.

La significación de la escritura varía mucho entre las sociedades estudiadas. Pero incluso en pueblos pastoriles como el somalí, incluso en sociedades separadas desde hace tiempo de la corriente principal de las culturas letradas, como la comunidad merina de Madagascar, y aun en zonas con gran mezcla de religiones, como el oeste de Sudán, el libro es un componente importante de la vida social, porque brinda un punto de referencia para la conducta individual y social, sobre todo la clase de conducta verbal que consideramos específicamente como "simbólica", mágico-religiosa, mitopoética o cosmológica (aunque nuestras categorías establecidas pueden ser contraproducentes en estos casos). Así, cuando Hébert nos ofrece un "análisis estructural" de los sistemas

adivinatorios en Madagascar y en Africa (es aun menos fácil percibir la fuerza de lo "estructural" aquí que en la mayoría de los usos de este término), está apuntando a ciertos rasgos de un sistema de adivinación, cristalizado en la escritura, que se practica desde Kano hasta Calcuta, de Tananarivo a Samarcanda: un sistema "simbólico" que tiene poca o ninguna conexión intrínseca con los mitos, creencias y categorías de los pueblos en los que se encuentra. Aun suponiendo que todas las sociedades en cuestión estuvieran igualmente comprometidas con el islamismo "ortodoxo" y reconocieran los elementos islámicos en el sistema de adivinación (como el uso de los nombres de los califas y los arcángeles y los nombres sagrados de Dios), muchos elementos del sistema (como los cuadrados de nueve casillas) tienen una derivación muy distinta, una distribución mucho más amplia, que los convierte en una parte tan (y tan poco) intrínseca de las estructuras simbólicas específicas de los gonja o los hausa como lo es la teoría matemática de conjuntos del pensamiento japonés o belga. Porque el cuadrado de nueve casillas no sólo proviene de fuentes preislámicas vinculadas con el crecimiento de las matemáticas babilónicas, sino que también pertenece a China y a la India. El significado del número 9 puede variar de una sociedad a otra, pero siempre tiene un punto de referencia fijo en estos cálculos aritméticos. De igual modo, el significado preciso del 7 (del número de planetas distinguidos en la astronomía caldea) varía a lo largo de Eurasia y del mundo islámico, pero tiene ciertos rasgos constantes que podrían no guardar sino una débil vinculación con las demás creencias y prácticas habituales de una sociedad dada. Lamentablemente, los conceptos gemelos de función y estructura (según se los suele interpretar) tienden a dejar muy poco espacio para evaluar el grado de vinculación de un determinado aspecto de la conducta con las restantes características de la vida social.[17]

Notas

1 Véase en especial el trabajo algo extravagante de Marshall McLuhan, originariamente de Toronto, donde se exploran temas propuestos también en Toronto por Innis (véase pág. 80, n.47) y luego por E. A. Havelock (cuyo *Prefacio a Platón* apareció en 1963) y otros; recientemente se publicó una crítica del trabajo de Innis, McLuhan y la escuela de Toronto efectuada por Carey (1967) y por Compton (*New American Review*, Nº 2, Nueva York, New American Library, 1968, págs. 77-94). La obra de Innis y Havelock influyó en el ensayo que escribimos Watt y yo (pág. 39 y sigs., más adelante), pero nuestro interés más concreto en el tema surgió a partir de la carencia de material escrito durante la guerra que experimentamos en distintas partes del mundo y de nuestra estadía entre pueblos analfabetos o semialfabetos.

2 No me he extendido sobre los usos específicos de la escritura porque éstos son analizados en forma más concreta en los trabajos de los colaboradores de este libro. Tanto Gough como Bloch se refieren a la escritura en relación con la organización del Estado.

3 En la reciente guerra civil de Nigeria (1967), el general Gowon negó que ésta fuera

una batalla de musulmanes contra cristianos. "Si lo fuera", dijo, "yo estaría peleando del otro lado."

4 Véase un análisis de este aspecto en el ensayo de Wilks.

5 Al parecer, sólo el clero sabía leer y escribir en los tiempos anteriores a la conquista. La escritura jeroglífica maya tiene un contenido casi exclusivamente ritual y calendario. Los cálculos astronómicos de las inscripciones (que se relacionan casi exclusivamente con el paso del tiempo) son, según Thompson, de tipo adivinatorio (1950: 63). Los tres códices que quedaron son también libros sacerdotales, referidos a la adivinación y la astrología (23, 65). De hecho, las actividades de los altos sacerdotes mayas se centraban en sus escritos, antes que en los sacrificios, a los que sólo asistían en ocasión de las fiestas principales. Los sacerdotes compilaban sus trabajos y enseñaban sus ciencias, las cuales, según relata un español aproximadamente coetáneo, concernían "al cómputo de los años, meses, días, las festividades y ceremonias, la administración de los sacramentos, los días y estaciones ominosos, su método de adivinación y sus profecías, acontecimientos y curas para enfermedades, sus reliquias y cómo leer y escribir con las letras y caracteres con que ellos escribían, y (hacer) dibujos que ilustran el significado de lo escrito" (Obispo Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, c. 1566, citado por Morley 1946: 171).

6 Freedman ha hecho mucho por restablecer el equilibrio de los primeros estudios de la tradición malinowskiana centrados en la aldea, adoptando un punto de vista regional. Escribe Freedman: "La civilización china era agrícola, pero su sociedad rural no era uniformemente campesina." Dado que una de cada diez familias aldeanas (en Kwangtung) era la de un mercader o un funcionario, "el campo estaba lejos de ser un sector agrícola homogéneo de la sociedad china" (1966: 76).

7 Por ejemplo, Singer 1959: XI; Marriott 1955: 209 (pocas comunidades se caracterizan por "la paradoja de la aislabilidad dentro de la inaislabilidad", aunque el autor se da cuenta de que el holismo del enfoque de la comunidad es inadecuado); Redfield 1955.

8 La expresión "como" requiere alguna perífrasis más aproximativa a efectos de que indique lo que entra en juego. Si bien el concepto de "una cultura" me parece de escaso valor, el concepto de "cultura" como conducta educada sí tiene una utilidad limitada.

9 Véase en Fallers 1961 un análisis de los "campesinos" africanos.

10 Aunque los métodos del *gurú* habitualmente están asociados con una tradición religiosa, también se extienden hacia campos seglares. Una estudiante de sociología de una universidad del oeste medio escribió lo siguiente acerca de su profesor hindú: "Nos quedábamos sentados en silencio durante veinte minutos. Es, entre otras cosas, un procedimiento tremendamente autoritario, que en forma sistemática se exonera a sí mismo de la obligación de dar validez empírica a sus proposiciones. En última instancia, se apela a una respuesta místicamente 'correcta' que sólo el gurú conoce."

11 Los *tantras* eran libros que contenían la doctrina metafísica y mística de ciertas sectas, y representan una revisión de la doctrina védica. "Aunque no son francamente hostiles al Veda, plantean que los preceptos del Veda son demasiado difíciles para nuestra época y que, por esta razón, en ellos se han revelado un culto y una doctrina más fáciles. Además, estos libros sagrados están al alcance no sólo de las castas superiores, sino también de los sudras y de las mujeres. Por otra parte, es cierto que contienen Doctrinas Secretas que sólo pueden obtenerse de un maestro (*gurú*) tras una iniciación ceremonial...y que no deben comunicarse a ninguna persona no iniciada" (Winternitz 1927: 1, 587).

12 Por ésta y otras referencias a China estoy en deuda con Mark Elvin. Es evidente que en nuestro artículo original sobreestimamos las dificultades de aprender el sistema de escritura chino y subestimamos las potencialidades de la escritura no alfabética.

13 R. Krone, 1859, "*A Notice of the Sanon District*", Artículo V, *Trans. China Branch, R. Asiatic Soc.* VI, pág. 94, citado por Freedman 1966: 73.

14 No es mi intención hacer ver ni por un instante alguna oposición entre el uso de métodos de campo y el estudio de materiales documentales; un vistazo a los trabajos de Wilks y Schofield mostrará la falta de pertinencia de semejante insinuación. Aunque

quienes las practican suelen verlas como formas alternativas e incompatibles de obtener explicaciones satisfactorias de la conducta humana, la sociología, la historia y la antropología (por mencionar sólo tres posibilidades) no constituyen sino técnicas parciales para abordar un problema. Los investigadores serios harán bien en evitar la poco pertienente cuestión de determinar a qué dominio pertenece una solución dada.

15 Tenemos plena conciencia de lo poco satisfactorio que resulta el término "tradicional" en este contexto, pero no pudimos encontrar ninguna alternativa que se adecuara a nuestro libro. El adjetivo debe tomarse simplemente como indicador de una dirección general.

16 No hemos intentado analizar las consecuencias de la cultura escrita que surgen de la introducción o el desarrollo de la escuela seglar —el más poderoso instrumento de cambio social de que dispone el hombre— simplemente porque nuestro campo de estudio ya es suficientemente amplio. Además, la ventaja de estudiar formas no europeas de cultura escrita reside en que se tiene una mejor oportunidad de detectar los efectos de la técnica sin confundirlos con el contenido de la escritura, aunque es evidente que ese objetivo nunca puede cumplirse por entero.

17 Agradezco a los miembros del seminario sobre cultura escrita del Centro de Estudios Africanos de Cambridge en 1967 su vivo interés y sus comentarios, especialmente a Edward Shils, Audrey Richards y Esther Goody. Mark Elvin, Mathew Hodgart, Ian Watt y Wunderley Stauder han aportado valiosos comentarios y sugerencias.

1

Las consecuencias de la cultura escrita

Jack Goody y Ian Watt

Las divisiones tripartitas del estudio formal del pasado y el presente de la humanidad están en gran medida basadas en la adquisición primero del lenguaje y más tarde de la escritura por parte del hombre. Vista en la perspectiva del tiempo, la evolución biológica del hombre se funde en la prehistoria, cuando éste se convierte en un animal que utiliza el lenguaje; al agregarse la escritura, comienza la historia propiamente dicha. Visto en una perspectiva temporal, el hombre como animal es estudiado predominantemente por el zoólogo, el hombre como animal que habla por el antropólogo y el hombre como animal que habla y escribe, por el sociólogo.

El hecho de que la diferenciación entre estas categorías se base en los distintos modos de comunicación es sin duda atinado; fue el lenguaje lo que le permitió al hombre acceder a una forma de organización de diferente alcance y complejidad que la de los animales. Mientras que la organización social de los animales era instintiva y genéticamente transmitida, la de los hombre era en gran medida aprendida y verbalmente transmitida a través de la herencia cultural. El fundamento de las dos últimas distinciones, basadas en la adquisición de la escritura, es evidente: cuando se cuenta con una cantidad importante de registros escritos, el prehistoriador cede su lugar al historiador; y cuando la escritura alfabética y la cultura escrita popular implican nuevos modos de organización y transmisión social, el antropólogo tiende a dar paso al sociólogo.

Pero, ¿por qué? ¿Y cómo? No existe acuerdo sobre esta cuestión, ni tampoco acerca de cuáles son las fronteras reales entre las culturas con y sin escritura. ¿En qué punto de la formalización de los pictogramas u otros signos gráficos podemos hablar de "letras", de escritura? ¿Y qué proporción de la sociedad tiene que saber leer y escribir para que la cultura en su conjunto pueda considerarse poseedora de escritura?

Estas son algunas de las muchas razones por las que resulta problemático establecer el grado de diferenciación entre los campos y métodos propios de la antropología y de la sociología. La dificultad afecta no sólo las fronteras entre las dos disciplinas, sino también la índole de las diferencias intrínsecas entre sus temas de estudio.[1] La tendencia más reciente ha sido que los antropólogos extiendan más sus redes hasta abarcar el estudio de las sociedades industriales, codo a codo con sus colegas sociólogos. Ya no podemos aceptar el criterio de que el objetivo de los antropólogos es el estudio del hombre primitivo, que se caracteriza por su "mente primitiva", mientras que los sociólogos, en cambio, se interesan en el hombre civilizado, cuyas actividades son guiadas por el "pensamiento racional" y verificadas mediante procedimientos "lógico-empíricos". Pero la reacción en contra de estos criterios etnocéntricos ha llegado ahora al punto de negar que la distinción entre las sociedades con y sin escritura tenga alguna validez significativa. Esta posición parece contraria a nuestra observación personal, por lo que hemos considerado conveniente indagar si no sería esclarecedor, aun desde la perspectiva más empírica y relativista, considerar algunos de los problemas históricos y analíticos vinculados con la dicotomía tradicional entre las sociedades con y sin cultura escrita.

La tradición cultural en las sociedades ágrafas

Por razones que habrán de aclararse, lo mejor es comenzar por una descripción generalizada de los modos en que se transmite la herencia cultural en las sociedades ágrafas, y luego ver cómo cambian estos modos con la adopción general de cualquier medio fácil y eficaz de comunicación escrita.

Cuando una generación entrega su herencia cultural a la siguiente, entran en juego tres aspectos relativamente independientes. En primer lugar, la sociedad traspasa sus acervo material, incluyendo los recursos naturales accesibles a sus miembros. En segundo lugar, transmite pautas de comportamiento. Estas formas habituales de conducta se comunican sólo parcialmente por medios verbales; las maneras de cocinar los alimentos, de cultivar la tierra y de criar a los hijos pueden trasmitirse por imitación directa. Pero los elementos más significativos de toda cultura humana son sin duda canalizados a través de palabras, y residen en la particular gama de significados y actitudes que los miembros de cada sociedad asignan a sus símbolos verbales. Estos elementos inclu-

yen no sólo lo que generalmente consideramos conductas habituales, sino también aspectos tales como las ideas de tiempo y espacio, las metas y aspiraciones generales, en suma, el *Weltanschauung* de cada grupo social. Según Durkheim, estas categorías del conocimiento son "inapreciables instrumentos de pensamiento que los grupos humanos han forjado laboriosamente a través de los siglos y en los que han acumulado lo mejor de su capital intelectual" (Durkhein 1915: 19). La relativa continuidad de estas categorías del conocimiento entre una generación y la siguiente es asegurada principalmente por el lenguaje, que es la expresión más directa y completa de la experiencia social del grupo.

La transmisión por vía oral de los elementos verbales de la cultura se puede representar como una larga cadena de conversaciones eslabonadas entre los miembros del grupo. Así, todas las creencias y valores, todas las formas de comunicación, se transmiten a través del contacto personal entre los individuos y, a diferencia del contenido material de la tradición cultural, consista éste en pinturas rupestres o hachas de piedra, son almacenados únicamente en la memoria humana.

El carácter intrínseco de la comunicación oral tiene considerable efecto tanto sobre el contenido como sobre la transmisión del repertorio cultural. En primer lugar, determina una relación directa entre el símbolo y el referente. No puede haber ninguna referencia a las "definiciones del diccionario", ni las palabras pueden acumular las sucesivas capas de significados históricamente validados que adquieren en una cultura escrita. En vez de ello, el significado de cada palabra es ratificado en una sucesión de situaciones concretas, acompañada de inflexiones vocales y gestos físicos, todo lo cual se combina para particularizar tanto su denotación específica como sus usos connotativos aceptados. Este proceso de ratificación semántica directa funciona acumulativamente y, como resultado, la totalidad de las relaciones símbolo-referente es experimentada de manera más inmediata por el individuo en una cultura exclusivamente oral, por lo que se socializa más profundamente.

Para ilustrar esto, podemos considerar cómo se refleja esta forma de ratificación semántica en el vocabulario de una sociedad ágrafa. Se ha observado a menudo que la elaboración del vocabulario de estas sociedades refleja los intereses concretos de la gente. Los habitantes de la isla Lesu del Pacífico tienen no una, sino alrededor de una docena de palabras para nombrar los cerdos (Powdermaker 1933: 292; Henle 1958: 5-18), según el sexo, el color y el lugar de procedencia; esta abundancia léxica refleja la importancia de los cerdos en una economía doméstica en la que fuera de ellos hay pocas fuentes de proteínas. El corolario de esta abundancia léxica es que cuando no entran específicamente en juego ciertos intereses comunes, materiales o no, el desarrollo verbal es escaso. Malinowski informó que en las Islas Trobriand el mundo exterior sólo era nombrado en la medida en que aportaba cosas útiles, es decir, útiles en el más amplio sentido.[2] Muchos otros testimonios corroboran la noción de que hay una íntima adaptación funcional del lengua-

je en las sociedades ágrafas, que se aplica no sólo a los símbolos y referentes simples y concretos como los que vimos, sino también a las más generalizadas "categorías de conocimiento" y a la tradición cultural en su conjunto.

En un ensayo que escribió en colaboración con Mauss, titulado "De quelques formes primitives de classification",[3] Durkheim explora las interconexiones existentes entre las ideas de espacio y la distribución territorial de los aborígenes australianos, los zuni de la región de Pueblo y los sioux de la Zona de las Praderas. Esta mezcla de lo que él denomina las representaciones colectivas con la morfología social de una sociedad dada es sin duda otro aspecto del carácter directo de la relación entre símbolo y referente. Así como la parte más concreta de un vocabulario refleja los intereses dominantes de la sociedad, las categorías más abstractas suelen estar estrechamente vinculadas con la terminología aceptada para las actividades pragmáticas. Entre los lodagaa del norte de Ghana, los días se computan de acuerdo con la frecuencia de los mercados vecinos; la palabra para día y para mercado es la misma, y el ciclo "semanal" es una rotación de seis días de los principales mercados de la vecindad, un ciclo que también define el ámbito espacial de las actividades cotidianas.[4]

La forma en que estas diversas instituciones de una cultura oral se mantienen relativamente bien ajustadas unas con otras seguramente guarda relación directa con el tema de la diferencia central entre las sociedades con y sin cultura escrita. Como hemos observado, todo el contenido de la tradición social, fuera de las herencias materiales, se conserva en la memoria. Los aspectos sociales del recuerdo han sido destacados por diversos sociólogos y psicólogos, y en especial por Maurice Halbwachs.[5] Lo que el individuo recuerda tiende a ser lo que tiene crucial importancia en su experiencia de las principales relaciones sociales. En cada generación, por lo tanto, el recuerdo individual mediará en la herencia cultural de tal modo que sus nuevos componentes se ajustarán a los viejos a través del proceso de interpretación que Bartlett llama "racionalización" o "esfuerzo por el significado", y las partes que hayan dejado de tener importancia en el presente tenderán a ser eliminadas a través del proceso de olvidar.

El funcionamiento social de la memoria —y del olvido— puede verse, en consecuencia, como la etapa final de lo que podría denominarse la organización homeostática de la tradición cultural en una sociedad ágrafa. El lenguaje se desarrolla en íntima asociación con la experiencia de la comunidad, y el individuo lo aprende en el contacto personal con los demás miembros. Lo que continúa teniendo importancia social es almacenado en la memoria, mientras que el resto habitualmente se olvida. El lenguaje —sobre todo el vocabulario— es el medio efectivo de este proceso crucial de digestión y eliminación social, que se puede ver como análogo a la organización homeostática del cuerpo humano por la que éste mantiene su condición vital presente.

Al llamar la atención sobre la importancia de estos mecanismos de asimilación en las sociedades ágrafas, no estamos negando ni la ocurrencia del cambio social ni tampoco las "reliquias" que éste deja detrás. Tampoco pasamos por alto la existencia de recursos mnemónicos en las culturas orales que ofrecen cierta resistencia al proceso interpretativo. Los patrones de habla formalizados, los recitados en condiciones rituales, el uso de tambores y otros instrumentos musicales, el empleo de memoristas profesionales, todos estos factores pueden proteger al menos parte del contenido de la memoria de la influencia transmutadora de las presiones inmediatas del presente. La épica homérica, por ejemplo, parece haber sido puesta por escrito durante el primer siglo de la literatura griega, entre los años 750 y 650 a.C., pero "mira hacia una época que se fue, y su sustancia es inconfundiblemente antigua" (Finley 1954: 26).

Con estas salvedades, sin embargo, parece correcto caracterizar como homeostática la transmisión de la tradición cultural en las sociedades orales, en vista del modo en que sus aspectos sobresalientes difieren de aquellos que son propios de las sociedades con escritura. La descripción que hemos brindado es, desde ya, extremadamente abstracta, pero algunos ejemplos ilustrativos correspondientes a un aspecto importante —el de cómo es asimilado el pasado tribal en la orientación comunal del presente— pueden servir para aclararla.

Al igual que los árabes beduinos y los hebreos del Antiguo Testamento, los miembros del pueblo tiv de Nigeria conocen largas genealogías de sus ancestros, que en este caso se remontan unas doce generaciones atrás hasta un antepasado epónimo.[6] Ninguna de estas genealogías, como tampoco las listas bíblicas de los descendientes de Adán, eran recordadas solamente como actos de memorización. Servían como mnemotecnias para los sistemas de relaciones sociales. Cuando Jacob, en su lecho de muerte, enunció profecías sobre el futuro de sus doce hijos, habló de ellos como de las doce tribus o naciones de Israel. El relato del Génesis parecería indicar que estos cuadros genealógicos se refieren a grupos coetáneos, antes que a individuos muertos.[7] Presumiblemente, los cuadros sirven para regular las relaciones sociales entre las doce tribus de Israel de una manera similar a la analizada en el trabajo de Evans-Pritchard (1940) sobre los nuer del sur de Sudán y en el informe de Fortes (1945) sobre los tallensi del norte de Ghana.

Los primeros administradores británicos que cumplieron funciones entre los tiv de Nigeria comprendieron la gran importancia acordada a estas genealogías, continuamente mencionadas en los litigios judiciales en que se discutían los derechos y deberes de algún hombre hacia otro. En consecuencia, se tomaron el trabajo de anotar por escrito las largas listas de nombres y preservarlas para la posteridad, a efectos de que los futuros administradores pudieran referirse a ellas al dictar sentencias judiciales. Cuarenta años más tarde, cuando los bohannans hicieron un trabajo de campo antropológico en la región, los sucesores de esos ad-

ministradores aún seguían utilizando las mismas genealogías.[8] Pero estas listas escritas provocaban ahora muchos desacuerdos; los tiv sostenían que eran incorrectas, mientras que los funcionarios las consideraban informes de los hechos, registros de lo que realmente había ocurrido, y no aceptaban que los indígenas analfabetos pudieran estar mejor informados acerca del pasado que sus propios predecesores letrados. Lo que ninguna de las dos partes tenía en cuenta era que en toda sociedad de este tipo se producen cambios que requieren un constante reajuste de las genealogías para que éstas puedan seguir cumpliendo su función de mnemotecnias de las relaciones sociales.

Esos cambios son de varios tipos: algunos surgen del recambio de las personas, del proceso de "nacimiento, unión y muerte"; otros se vinculan con el reordenamiento de las unidades constituyentes de la sociedad, con la migración de un grupo y la escisión de otro; por último, algunos son efectos de las modificaciones en el sistema social, ya sean generadas internamente o iniciadas desde afuera. Cada uno de estos tres procesos (que por razones de conveniencia podemos denominar procesos de cambio generacional, organizativo y estructural) pudieron producir alteraciones del tipo de las objetadas por las autoridades administrativas.

Es evidente que el proceso de generación conduce, por sí mismo, a un constante alargamiento de la genealogía; por otra parte, la población con la que se vincula puede de hecho estar creciendo a un ritmo muy diferente, tal vez tan sólo reponiéndose a sí misma. Por lo tanto, pese a su creciente longitud, la genealogía podría referirse a la misma cantidad de personas en el presente que hace cincuenta, cien o tal vez doscientos años. En consecuencia, la ampliación de los linajes causada por los nuevos nacimientos debe ir acompañada de un proceso de acortamiento genealógico. La ocurrencia de este proceso de compresión, ejemplo común del fenómeno social general que J.A. Barnes ha denominado con acierto "amnesia estructural", se ha comprobado en muchas sociedades, incluyendo las antes mencionadas (Barnes 1947: 48-56; Fortes 1944: 370).

Los cambios organizativos conducen a ajustes similares. El Estado de Gonja, en el norte de Ghana, está dividido en varias jefaturas divisionales, y de algunas de ellas, por turno, surge el gobernante de toda la nación. Cuando se les pide que expliquen su sistema, los gonja refieren que el fundador del Estado, Ndewura Jakpa, vino del otro lado del Nilo en busca de oro, conquistó a los habitantes indígenas de la región y se nombró a sí mismo jefe del Estado, y a sus hijos, gobernantes de las divisiones territoriales del mismo. A su muerte, los jefes divisionales se fueron sucediendo en el ejercicio de la autoridad suprema. Cuando los detalles de esta historia fueron registrados por primera vez a comienzos del presente siglo, en la época en que los británicos extendían su control sobre la región, se decía que Jakpa había tenido siete hijos, lo que correspondía a la cantidad de divisiones cuyos jefes

eran elegibles para el cargo supremo por ser descendientes del fundador de la jefatura en cuestión. Pero al mismo tiempo que llegaron los británicos, dos de las siete divisiones desaparecieron, una por ser deliberadamente incorporada a otra división vecina, debido a que sus gobernantes habían apoyado a un invasor mandingo, Samori, y la otra debido a algunos cambios en las fronteras introducidos por la administración británica. Sesenta años más tarde, cuando los mitos del Estado volvieron a registrarse, se le adjudicaban a Jakpa sólo cinco hijos y no se hacía ninguna mención de los fundadores de las dos divisiones que habían desaparecido del mapa político.[9]

Estos dos ejemplos de los tiv y los gonja ponen de relieve que las genealogías a menudo cumplen la misma función que Malinowski le atribuía al mito: actúan como "fichas" de las instituciones sociales presentes más que como registros históricos fieles de los tiempos pasados (1926: 23, 43). A estos efectos contribuye el hecho de que operan dentro de una tradición oral, y no escrita, por lo que tienden a ser automáticamente ajustadas a las relaciones sociales existentes a medida que van pasando verbalmente de un miembro de la sociedad a otro. El elemento social contenido en el recuerdo hace que las genealogías sufran una transmutación en el transcurso de su transmisión; un proceso semejante tiene lugar también con respecto a otros elementos culturales, como por ejemplo, los mitos y las enseñanzas sagradas en general. Las deidades y otros agentes sobrenaturales que ya han servido su propósito pueden ser tranquilamente borrados del panteón contemporáneo y, a medida que la sociedad va cambiando, también los mitos son olvidados, atribuidos a otros personajes o transformados en su significado.

Uno de los resultados más importantes de esta tendencia homeostática es que el individuo no tiene demasiada percepción del pasado si no es en función del presente, mientras que los anales de una sociedad con cultura escrita inevitablemente imponen un reconocimiento más objetivo de la distinción entre lo que fue y lo que es. Franz Boas escribió que para los esquimales el mundo siempre ha sido tal como es hoy.[10] Parece probable, al menos, que la forma en que las sociedades ágrafas conciben el mundo del pasado esté en sí misma influida por el proceso de transmisión descripto. Los tiv tienen sus genealogías, y otros pueblos sus historias sagradas acerca del origen del mundo y el modo en que el hombre adquirió su cultura. Pero todas estas conceptualizaciones del pasado están ineludiblemente gobernadas por los intereses del presente, simplemente porque no hay ningún cuerpo de datos cronológicamente ordenados a los que pueda hacerse referencia. Los tiv no reconocen ninguna contradicción entre lo que dicen ahora y lo que dijeron hace cincuenta años, dado que no existen para ellos registros permanentes con los que comparar sus puntos de vista actuales. El mito y la historia se confunden: los elementos de la herencia cultural que dejan de tener relevancia contemporánea tienden a ser rápidamente olvidados o transformados; a medida que los individuos de cada generación van adqui-

riendo su vocabulario, sus genealogías y sus mitos, no tienen conciencia de que muchas palabras, nombres propios e historias han sido desechados, ni que otros han cambiado de significado o han sido reemplazados.

Las clases de escritura y sus efectos sociales

La conciencia del pasado depende, pues, de una sensibilidad histórica que difícilmente puede darse en ausencia de registros escritos permanentes. La escritura introduce cambios similares en la transmisión de otros elementos del repertorio cultural. Pero el alcance de estos cambios varía según la índole y la distribución social del sistema de escritura en cuestión, es decir, varía en función de la eficacia intrínseca del sistema como medio de comunicación, y en función de las restricciones sociales que le son impuestas, o sea, del grado de difusión que tiene el uso del sistema en la sociedad.

Desde temprano en la prehistoria, el hombre comenzó a expresarse en forma gráfica: las pinturas rupestres, los grabados en las piedras y las tallas de madera son morfológicamente, y se presume que también secuencialmente, los precursores de la escritura. A través de cierto proceso de simplificación y estilización, parecen haber conducido a los diversos tipos de pictografías halladas en las sociedades simples (Gelb 1952: 24). Mientras que las pictografías mismas son casi universales, su transformación en un sistema autosuficiente apto para un discurso extenso sólo se da entre los indios de las Praderas (Voegelin 1961: 84, 91).

Las pictografías tienen evidentes desventajas como medio de comunicación. Por empezar, se necesita una gran cantidad de signos para representar todos los objetos importantes de la cultura. Por otro lado, como los signos son concretos, hasta la más simple de las oraciones requiere una serie sumamente compleja de signos: se precisan muchas representaciones estilizadas de tiendas indias, huellas de pisadas, animales totémicos y demás, tan sólo para transmitir la información de que determinado hombre se fue del lugar unos días atrás. Por último, por más complejidad que adquiera el desarrollo del sistema, éste sólo permitirá comunicar una cantidad limitada de cosas.

A fines del cuarto milenio se vislumbran las etapas iniciales del desarrollo de formas más complejas de escritura, que parecen constituir un factor esencial en el auge de las culturas urbanas de Oriente. Los signos de estos sistemas eran, en su mayor parte, meras figuras del mundo exterior, representaciones estandarizadas de los objetos denotados por determinadas palabras; a éstos se agregaron otros recursos para crear signos léxicos o logogramas, que permitían expresar una gama más amplia de significados. Así, en los jeroglíficos egipcios, la figura de un escarabajo era un signo que representaba no sólo ese insecto, sino

también a un referente discontinuo y más abstracto: "convertido" (Voegelin 1961: 75-6).

La invención básica utilizada para complementar los logogramas fue el principico fonético, que por primera vez permitió expresar por escrito todas las palabras de una lengua. Por ejemplo, mediante el recurso de la transferencia fonética, los sumerios podían usar el signo correspondiente a *ti*, flecha, para denotar *ti*, la vida, un concepto difícil de expresar en la forma pictográfica. En especial, la necesidad de registrar nombres personales y vocablos extranjeros fomentó el desarrollo de los elementos fonéticos en la escritura.

Pero si bien estos verdaderos sistemas de escritura empleaban recursos fonéticos para la construcción de logogramas (por lo que han sido catalogados como sistemas silábicos de escritura), no llevaron adelante en forma exclusiva y sistemática la aplicación del principio fonético.[11] La consecución de un sistema totalmente basado en la representación de fonemas (las unidades básicas de sonido con significado) sólo se concretó con la aparición de los silabarios del Cercano Oriente, desarrollados entre los años 1500 y 1000 a.C., y finalmente con la introducción del alfabeto propiamente dicho en Grecia. Mientras tanto, estos sistemas parcialmente fonéticos eran demasiado imperfectos y complicados como para propiciar la difusión de la escritura, por lo pronto debido a la gran cantidad de signos que incluían: había que aprender por lo menos seiscientos signos hasta para el más simple sistema cuneiforme creado en Asiria, y aproximadamente la misma cifra para los jeroglíficos egipcios (Gelb 1952: 115; Diringer 1948: 48, 196). Todas estas civilizaciones antiguas, la sumeria, la egipcia, la hitita y la china, eran en cierto sentido letradas, y sus grandes adelantos en materia de administración y tecnología estuvieron sin duda vinculados con la invención de un sistema de escritura. Sin embargo, si consideramos las limitaciones de sus sistemas de comunicación en comparación con el nuestro, podemos definirlas como "protoletradas", o incluso "oligoletradas", para señalar la restriccción de la cultura escrita a una proporción relativamente reducida de la población total.[12]

Cualquier sistema de escritura en el que el signo represente directamente al objeto es por fuerza extremadamente complejo. Puede extender su vocabulario a través de la generalización o de la asociación de ideas, es decir, haciendo que el signo represente una clase más general de objetos o bien otros referentes conectados con la figura original a través de una asociación de significados que pueden estar relacionados entre sí de manera continua o discontinua. Ambos procesos de extensión semántica son hasta cierto punto arbitrarios o esotéricos, por lo que la interpretación de los signos no es sencilla ni explícita. Uno quizás adivine que el signo chino para representar al hombre incluye el significado general de masculinidad; más difícil será advertir que una figura formalizada de un hombre y una escoba es el signo que representa a la mujer, lo cual es agradablemente imaginativo pero no comunica

demasiado hasta que se lo ha aprendido como nuevo carácter, como signo independiente para una palabra independiente, como logograma. En el sistema chino hay que aprender como mínimo 3.000 de estos caracteres para poder leer y escribir de un modo aceptable (Moorhouse 1953: 90, 163), y dado que el repertorio total es de alrededor de 50.000 caracteres, por lo general lleva unos veinte años adquirir un dominio pleno de la escritura. El caso de China es un ejemplo extremo de lo que sucede cuando un sistema virtualmente no fonético de escritura se desarrolla lo bastante como para expresar una gran cantidad de significados en forma explícita: sólo un pequeño grupo profesional y especialmente capacitado de la sociedad global puede llegar a dominarlo y a participar en la cultura escrita.

Aunque los sistemas de signos léxicos son por cierto más fáciles de aprender, subsisten muchas dificultades, incluso cuando estos signos se complementan con ciertos recursos fonéticos de tipo silábico. Otros aspectos del sistema social sin duda son responsables de que los sistemas de escritura se desarrollaran del modo en que lo hicieron, pero un hecho llamativo es que —por la causa que fuera— en Egipto y en Mesopotamia, como en China, surgió una elite letrada de expertos religiosos, administrativos y comerciantes, que constituyó una burocracia gobernante centralizada. Los diversos adelantos sociales e intelectuales que propició esta elite fueron, desde luego, enormes; pero en lo que respecta a la participación del conjunto de la sociedad en la cultura escrita, había una amplia brecha entre la cultura escrita esotérica y la cultura oral exotérica, una brecha que a los letrados les interesaba mantener. Entre los sumerios y los acadios, la escritura estaba a cargo de los escribas y era preservada como un "misterio", como un "tesoro secreto". Los nobles no sabían leer ni escribir; Asurbanipal (668-626 a.C.) declara haber sido el primer rey de Babilonia que aprendió la "destreza del amanuense" (Driver 1954: 62, 72). "Pon la escritura en tu corazón para protegerte de todo trabajo penoso", escribe un egipcio del Nuevo Reino: "El escriba está exento de efectuar tareas manuales; él es el que manda" (Childe 1941: 187-8, 1942: 105, 118). Llamativamente, la época clásica de la cultura babilónica, que comenzó bajo el reinado de Hamurabí a fines del siglo XVIII a.C., parece haber coincidido con un período en el que la lectura y la escritura del sistema cuneiforme acadio no estaban confinadas a un grupo pequeño, ni a una sola nación; fue en esta época cuando se escribió casi toda la literatura existente, y la actividad del comercio y la administración produjo una gran cantidad de correspondencia pública y privada, buena parte de la cual se ha conservado.

Estos rudimentarios métodos fonéticos de escritura se mantuvieron sin mayores cambios durante muchos siglos,[13] al igual que las culturas de las que formaban parte.[14] La elite, que era consecuencia de la dificultad del sistema de escritura y cuya ininterrumpida influencia dependía del mantenimiento del orden social presente, debe haber sido una fuerza poderosamente conservadora, en especial cuando la consti-

tuían especialistas en rituales;[15] cabe suponer que la naturaleza del sistema mismo de escritura también lo era. Los sistemas pictográficos y logográficos coinciden en su tendencia a reificar los objetos del orden natural y social; al hacerlo, registran y perpetúan el panorama social e ideológico existente. Esta era la tendencia del más desarrollado y perdurable de los antiguos sistemas de escritura, el de Egipto, cuya sociedad ha sido descripta con pintoresca exageración como "una nación de labriegos gobernada con mano de hierro por una Sociedad de Arqueólogos".

El sesgo conservador o arcaico de este sistema puede apreciarse mejor cuando se lo compara con la escritura totalmente fonética, pues ésta, al imitar el discurso humano, no está simbolizando los objetos del orden social y natural, sino el proceso mismo de la interacción humana en el habla; el verbo es tan fácil de expresar como el sustantivo, y el vocabulario escrito puede expandirse con facilidad y sin ambigüedades. Los sistemas fonéticos, por lo tanto, son aptos para expresar todos los matices del pensamiento individual y para registrar reacciones personales tanto como elementos de gran importancia social. La escritura no fonética, en cambio, tiende a registrar y reificar sólo aquellos elementos del repertorio cultural que los especialistas letrados han seleccionado para que tengan expresión escrita, y tiende a expresar las actitudes colectivas hacia esos elementos.

La noción de representación de un sonido mediante un símbolo gráfico es en sí misma un salto tan asombroso de la imaginación que lo notable no es que se haya producido en un momento relativamente tardío de la historia de la humanidad, sino que de hecho haya llegado a producirse. Durante mucho tiempo, sin embargo, las invenciones fonéticas tuvieron un efecto limitado porque sólo se aprovechaban parcialmente: no sólo siguieron empleándose los logogramas y las pictografías, sino que se utilizaba una diversidad de fonogramas para expresar el mismo sonido. El carácter explícito y la economía de un sistema de escritura fonético "tan fácil como el abecé" tendieron a surgir sólo en ciertas sociedades menos avanzadas de la periferia de Egipto o Mesopotamia, que estaban iniciando su sistema de escritura casi de la nada y que tomaron la idea de los signos fonéticos de otros países limítrofes y la aplicaron exclusivamente a su propia lengua.[16] Estos signos fonéticos podían utilizarse para representar cualquier unidad de habla, y por lo tanto constituir silabarios o alfabetos. En unos pocos casos, como el del japonés, las características concretas de la lengua permitieron construir un silabario relativamente simple y eficaz, pero en lo que respecta a la gran mayoría de las lenguas, el alfabeto, con sus signos para vocales y consonantes individuales, probó ser un instrumento mucho más económico y conveniente para representar sonidos. Pues, aunque facilitaban la escritura, los silabarios distaban mucho de ser sencillos;[17] a menudo se combinaban con logogramas y pictografías.[18] Ya fuera por necesidad, por tradición o por ambas cosas, la escritura prealfabética siguió res-

tringida a los grupos de elite. El sistema de escritura micénico desapareció por completo después del siglo XII a.C., hecho que fue posible debido al propio carácter restringido de los usos de la escritura y a la estrecha relación entre la escritura y la administración palaciega (Chadwick 1958: 130; 1959: 7-18). Es dudoso que una pérdida de ese tipo pudiera haberse producido en Grecia tras la introducción de un sistema completo de escritura alfabética, probablemente en el siglo VIII a.C.

El alfabeto es seguramente el máximo ejemplo de difusión cultural (Diringer 1948): casi todos los alfabetos existentes o documentados tienen origen en los silabarios semíticos que se crearon durante el segundo milenio. Con el tiempo, surgió la enorme simplificación que constituyó el sistema de escritura semítico, con tan sólo veintidós letras; restaba entonces un único paso más: el sistema de escritura griego, que por supuesto está mucho más cercano que el semítico al sistema romano, tomó algunos signos semíticos de consonantes que la lengua griega no necesitaba y los utilizó para las vocales, que no estaban representadas en el silabario semítico.[19] Nuestra herencia directa de estas dos fuentes se manifiesta en el hecho de que nuestra palabra "alfabeto" es la forma latinizada de las dos primeras letras del alfabeto griego, "alfa", derivada del vocablo semítico "aleph", y "beta", del semítico "beth".

La razón del éxito del alfabeto, al que David Diringer cataloga como un sistema de escritura "democrático", a diferencia de los sistemas "teocráticos" de Egipto, se relaciona con el hecho de que es el único sistema de escritura cuyos signos gráficos son representaciones del ejemplo más extremo y más universal de selección cultural: el sistema fonémico básico. La cantidad de sonidos que puede producir el aparato respiratorio humano es muy vasta, pero casi todas las lenguas se basan en el reconocimiento formal por parte de la sociedad de sólo unos cuarenta de estos sonidos. El éxito del alfabeto (al igual que algunas de sus dificultades incidentales) se debe a que su sistema de representación gráfica aprovecha este patrón de sonidos socialmente formalizado en casi todos los sistemas lingüísticos. Al simbolizar con letras estas unidades fonémicas selectas, el alfabeto hace que sea posible escribir fácilmente y leer sin ambigüedades sobre todo aquello de lo que se puede hablar en la sociedad.

El panorama histórico de la repercusión cultural de la nueva escritura alfabética no es del todo claro. En lo que respecta al sistema semítico, ampliamente aceptado en otros lugares, los datos indican que la difusión social de la escritura fue lenta. Esto se debió en parte a las dificultades intrínsecas del sistema, pero sobre todo a los rasgos culturales establecidos de las sociedades que lo adoptaron. Existía, por un lado, una fuerte tendencia a utilizar la escritura como ayuda para la memoria, más que como un medio autónomo e independiente de comunicación; bajo esas condiciones, su influencia tendía a la consolidación de la tradición cultural existente. Al parecer, esto es lo que sucedió en la In-

dia y Palestina.[20] Gandz observa, por ejemplo, que la cultura hebrea siguió transmitiéndose en forma oral hasta mucho después de que empezara a ponerse por escrito el Antiguo Testamento. Según Gandz, la introducción de la escritura

> no cambió de inmediato los hábitos de la gente, ni desplazó el viejo método de la tradición oral. Debemos distinguir siempre entre la *primera introducción* de la escritura y su *difusión general*. A menudo se requieren varios siglos, y a veces hasta un milenio o más, para que esta invención se convierta en propiedad común de la gente. Al principio, el libro escrito no está destinado a tener usos prácticos. Es un instrumento divino, que se coloca en el templo "al lado del arca del pacto de Jehová, su Dios, y tiene que servir allí como testigo" (Deuteronomio xxxi. 26) y se guarda en ese lugar como una reliquia sagrada. Para el pueblo, la instrucción oral seguía siendo el único modo de aprender, y la memoria, el único medio de preservación. La escritura era una ayuda adicional para la memorización...

De hecho, sólo unos seis siglos tras la adopción, por parte del hebreo original, del sistema de escritura semítico, en la época de Ezra (*circa* 444 a.C.), se publicó un "texto generalmente reconocido" de la Tora y el corpus de la tradición religiosa dejó de ser "prácticamente...un libro secreto" para ponerse al alcance de cualquiera que quisiera estudiarlo (Gandz 1935: 253-4).

Aun entonces, por supuesto, como nos recuerdan las frecuentes diatribas contra los escribas que aparecen en los Evangelios,[21] subsistía una considerable brecha entre los *literati* y los legos; los profesionales que desempeñaban su oficio en el mercado pertenecían a "familias de escribas", quizás organizadas como gremios, dentro de las cuales el misterio se transmitía de padre a hijo.[22]

En las primeras sociedades que utilizaron el sistema de escritura semítico, no existió una verdadera cultura escrita popular, ni un uso de la escritura como forma autónoma de comunicación por parte de la mayoría de los miembros de la sociedad; sólo en los siglos VI y V a.C., en las ciudades-estado de Grecia y Jonia, surgió una sociedad que puede caracerizarse a justo título como poseedora de cultura escrita. Varias de las razones por las que la cultura escrita se difundió en Grecia, y no en otras sociedades que tenían el sistema semítico o cualquier otro sistema de escritura simple y explícito, exceden el alcance del presente ensayo. Sin embargo, debemos asignarle una considerable importancia a las ventajas intrínsecas de la adaptación griega del alfabeto semítico, que lo convirtió en el primer sistema total y exclusivamente fonético para transcribir el habla humana.[23] El sistema era fácil, explícito y sin ambigüedades, mucho más que el semítico, cuya falta de vocales es responsable de muchos enigmas bíblicos: por ejemplo, dado que ambas palabras hebreas tienen las mismas consonantes, quienes alimentaron a Elías pueden haber sido "cuervos" o "árabes".[24] La gran ventaja del sistema sobre los silabarios radicaba en la reducción de la cantidad de

signos y en la posibilidad de especificar grupos consonánticos y vocálicos. El sistema era fácil de aprender: en las *Leyes*,[25] Platón le asigna tres años al proceso, aproximadamente el tiempo que lleva en las escuelas de hoy. La mayor rapidez con que puede aprenderse la escritura alfabética está confirmada no sólo por informes como los del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual de 1934,[26] sino también por la creciente adopción del sistema de escritura romano, y la aun más extendida adquisición de sistemas de escritura alfabética, en todo el mundo.

La amplia difusión del alfabeto en Grecia también fue materialmente sustentada por diversos factores sociales, económicos y tecnológicos. En primer lugar, en el siglo VIII se produjo un enorme auge de la actividad económica al restablecerse el comercio con Oriente, que había declinado tras el colapso micénico del siglo XII (Starr 1961: 189-190, 349). En segundo lugar, aunque la sociedad griega de la época tenía, como es lógico, sus diversos estratos sociales, el sistema político no estaba fuertemente centralizado; sobre todo en los asentamientos jónicos parece haber habido bastante flexibilidad y en ellos encontramos los albores de la cuidad-estado griega. En tercer lugar, el mayor contacto con Oriente produjo prosperidad material y avance tecnológico. El uso más generalizado del hierro, el advenimiento de la verdadera Edad del Hierro, fue tal vez uno de los resultados (Starr 1961: 87-8, 357). Más estrechamente vinculado con la cultura escrita está el hecho de que el comercio con Egipto dio lugar a la importación de papiros, y esto hizo que la escritura misma resultara más fácil y menos costosa, tanto para el escritor individual como para el lector que quería comprar libros; el papiro era obviamente mucho más barato que los pergaminos hechos con pieles de animales, más perdurable que las tablillas de cera y más fácil de manejar que la piedra o la arcilla de Mesopotamia y Micenas.

La cronología y el alcance de la difusión de la cultura escrita en Grecia siguen siendo objeto de controversias. Con el colapso micénico en el siglo XII, la escritura desapareció; las primeras inscripciones griegas en alfabeto semítico modificado corresponden a las últimas dos décadas del siglo VIII (Starr 1961: 169). Algunos estudios recientes indican que el nuevo sistema de escritura fue adoptado y transformado a mediados del siglo VIII en el norte de Siria.[27] El uso extensivo de la escritura probablemente sólo se haya dado en forma lenta en el siglo VII, pero cuando por fin se consolidó, parece haber sido aplicado a una amplísima gama de actividades, tanto intelectuales como económicas, y por una amplia variedad de personas.[28]

Hay que recordar, por supuesto, que la escritura griega durante el período clásico era aún relativamente difícil de descifrar pues las palabras no se separaban en forma regular (Kenyon 1951: 67), que copiar manuscritos era un proceso largo y trabajoso y que la lectura en silencio, tal como la conocemos, era poco frecuente hasta la aparición de la imprenta: en el mundo antiguo, los libros se usaban principalmente para ser leídos en voz alta, a menudo por un esclavo. Sin embargo,

desde el siglo VI en adelante, la escritura parece haber comenzado a estar cada vez más presente en la vida pública de Grecia y Jonia. En Atenas, por ejemplo, las primeras leyes a ser leídas por el público en general fueron establecidas por Solón en los años 594-3 a.C.; la institución del ostracismo a comienzos del siglo V da por sentada la existencia de un conjunto de ciudadanos con conocimiento de la escritura: 6.000 ciudadanos debían escribir en un tiesto de cerámica el nombre de un individuo para que éste fuera desterrado (Carcopino 1935: 72-110). Hay abundantes pruebas de que en el siglo V existía un sistema de escuelas donde se enseñaba a leer y a escribir (*Protágoras*, 325d) y un público lector de libros, satirizado ya por Aristófanes en *Las ranas*.[29] La forma definitiva del alfabeto griego, que se estableció relativamente tarde en el siglo V, fue adoptada para su uso en los registros oficiales de Atenas por un decreto del arconte Eucleides en el año 403 a.C.

La cultura alfabética y el pensamiento griego

El surgimiento de la civilización griega es, pues, el primer ejemplo histórico de la transición a una sociedad con verdadera cultura escrita. En todos los casos posteriores en que se introdujo y difundió un sistema alfabético, como por ejemplo en Roma, inevitablemente se importaron también otros elementos culturales del país de origen junto con el sistema de escritura; Grecia constituye, por consiguiente, no sólo el primer caso de este cambio sino también el esencial para cualquier intento de aislar las consecuencias culturales de la escritura alfabética.

Las pruebas directas que tenemos acerca de esta transformación histórica en la civilización griega son fragmentarias y ambiguas, por lo que cualquier generalización que hagamos deberá ser sumamente tentativa e hipotética. Sin embargo, el hecho de que la base esencial tanto de los sistemas de escritura como de muchas instituciones culturales características de toda la tradición occidental tengan su origen en Grecia, y de que ambos fenómenos hayan surgido allí al mismo tiempo, parece justificar nuestro intento de describir las posibles relaciones entre el sistema de escritura y las innovaciones culturales de Grecia que son comunes a todas las sociedades con cultura escrita alfabética.

Suele postularse que el desarrollo de los rasgos distintivos del pensamiento occidental se remonta a las radicales innovaciones de los filósofos presocráticos del siglo VI a.C. La esencia de la revolución intelectual de estos filósofos es considerada como un cambio del pensamiento mítico al pensamiento lógico-empírico. Este es, en términos generales, el punto de vista de Werner Jaeger; Ernst Cassirer, por su parte, escribe que "la historia de la filosofía como disciplina científica puede verse como una única y continua lucha por concretar una separación y liberación respecto del mito".[30]

A este punto de vista pueden hacérsele dos clases de objeciones teóricas. La primera es que las cruciales innovaciones intelectuales —tanto para Cassirer como para Werner Jaeger— proceden en definitiva de las especiales dotes mentales del pueblo griego, y términos como "la mente griega" y el "genio", en tanto no son simplemente descriptivos, dependen lógicamente de una teoría muy cuestionable de la naturaleza y la cultura del hombre. En segundo lugar, esa versión de la transformación, que va del pensamiento "no filosófico" al pensamiento "filosófico", supone una dicotomía absoluta —e insostenible— entre el pensamiento "mítico" de los primitivos y el pensamiento "lógico-empírico" del hombre civilizado.

La dicotomía es en sí misma muy similar a la teoría inicial de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad "prelógica" de los pueblos primitivos, que ha sido ampliamente criticada. Malinowski y muchos otros han demostrado la presencia de elementos empíricos en las culturas ágrafas,[31] y Evans-Pritchard (1937) efectuó un cuidadoso análisis del carácter "lógico" de los sistemas de creencias de los azande del Sudán,[32] mientras que, por otro lado, el carácter ilógico y mítico de gran parte del pensamiento y la conducta occidentales es evidente para cualquiera que examine nuestro pasado o nuestro presente.

Aunque debamos rechazar cualquier dicotomía basada en el supuesto de que existen diferencias radicales entre los atributos mentales de los pueblos con y sin cultura escrita, y aceptar que las anteriores formulaciones de la distinción se basaban en premisas incorrectas y pruebas inadecuadas, aun así podrían existir diferencias generales entre las sociedades con y sin cultura escrita del tipo de las señaladas por Lévy-Bruhl. Una de las razones de esas diferencias podría ser, por ejemplo, lo que se expuso antes: el hecho de que la escritura establece un tipo distinto de relación entre la palabra y su referente, una relación que es más general, más abstracta y menos estrechamente vinculada con la persona, el tiempo y el espacio específicos, que la que se da en la comunicación oral. Hay, por cierto, buenos fundamentos para justificar esta distinción en lo que sabemos del pensamiento griego temprano. Considerando, por ejemplo, las categorías de Cassirer y Werner Jaeger, seguramente es significativo que el concepto de "lógica" —una forma de discurso inmutable e impersonal— al parecer no haya surgido hasta el momento en que comenzó a difundirse la cultura alfabética. No fue sino entonces, además, cuando se desarrolló formalmente la visión del pasado humano como una realidad objetiva, proceso en el cual la distinción entre "mito" e "historia" cobró decisiva importancia.

El mito y la historia

Los pueblos sin cultura escrita suelen efectuar una distinción entre el cuento popular liviano, el mito más serio y la leyenda casi histórica

(como sucede, por ejemplo, en las Islas Trobriand; Malinowski 1926: 33). Pero no lo hacen con mucha insistencia, por una razón evidente. Cuando los aspectos legendarios y doctrinales de la tradición cultural son tansmitidos oralmente, se mantienen en relativa armonía unos con otros y con las necesidades presentes de la sociedad de dos maneras: a través de las operaciones inconscientes de la memoria y a través de la adaptación de las expresiones y actitudes del aedo a las del auditorio. Hay pruebas, por ejemplo, de que esas adaptaciones y omisiones ocurrían en la transmisión oral de la tradición cultural griega. Pero una vez que los poemas de Homero y Hesíodo, que contenían muchos datos de la historia, la religión y la cosmología tempranas de los griegos, fueron puestos por escrito, las generaciones siguientes tuvieron que habérselas con las viejas distinciones en forma mucho más acuciante: ¿en qué medida la información sobre sus dioses y héroes era literalmente cierta? ¿Cómo podían explicarse sus evidentes incongruencias? ¿Y cómo podían conciliarse las creencias y actitudes allí contenidas con las del presente?

La desaparición de gran parte de los primeros escritos griegos, y las dificultades relativas a las fechas y la composición de muchos de los que se preservaron, tornan imposible cualquier reconstrucción precisa. Se sabe que el griego se escribía, en forma muy limitada, durante la época micénica. Alrededor del año 1200 a.C. desapareció la escritura, y el alfabeto no se creó hasta unos cuatrocientos años después. La mayoría de los expertos concuerda en que a mediados o fines del siglo VIII los griegos adaptaron el sistema puramente consonántico de Fenicia, posiblemente en el puerto comercial de al Mina (¿Poseidón?). Gran parte de los escritos tempranos consistía en "inscripciones explicativas sobre objetos existentes: dedicatorias en las ofrendas, nombres personales en las propiedades, epitafios en las tumbas, nombres de figuras en los dibujos" (Jeffery 1961: 46). Los poemas homéricos se escribieron entre los años 750 y 650 a.C.; en el siglo VII se produjo el primer registro de poesía lírica y a fines de ese siglo, la aparición de la gran escuela jónica de filósofos científicos.[33] Por consiguiente, en el plazo de uno o dos siglos desde la fijación por escrito de los poemas homéricos, aparecieron, primero en Jonia y más tarde en Grecia, muchos grupos de escritores y maestros que tomaron como punto de partida la convicción de que gran parte de lo atribuido a Homero era incongruente e insatisfactorio en muchos aspectos. Los logógrafos, dedicados a registrar las genealogías, cronologías y cosmologías que se habían transmitido oralmente desde el pasado, pronto se encontraron con que la tarea los llevaba a emplear su capacidad crítica y racional para crear una nueva síntesis individual. En la sociedad ágrafa, desde luego, suele haber algunos individuos cuyos intereses los conducen a recoger, analizar e interpretar la tradición cultural de un modo personal, y los registros escritos sugieren que este proceso llegó bastante más lejos entre las elites letradas de Egipto, Babilonia y China, por ejemplo. Sin embargo, tal vez debido a que en Grecia la lectura y la escritura estaban menos restringidas a los

grupos sacerdotales o administrativos, parece haber habido un cuestionamiento individual más profundo a la tradición cultural ortodoxa en la Grecia del siglo VI que en ningún otro lugar. Hecateo, por ejemplo, proclamó a principios de ese siglo: "Lo que aquí escribo es la crónica que creo cierta. Porque las historias que relatan los griegos son muchas y, en mi opinión, ridículas" (Jacoby 1931), y ofreció sus propias explicaciones de los datos sobre tradiciones familiares y linajes que había recogido. Ya había comenzado a desaparecer la modalidad mítica de usar el pasado, modalidad que, según Sorel, convierte a éste en "un medio de actuar sobre el presente" (Hulme 1941:136; Redfield 1953: 125).

Este giro en la forma de pensar tuvo implicaciones mucho mayores, como puede deducirse del hecho de que los comienzos de la filosofía religiosa y natural se asocien con similares desviaciones críticas respecto de las tradiciones heredadas del pasado; según escribió W.B.Yeats, refiriéndose a otra tradición: "La ciencia es la crítica de los mitos; no habría habido ningún Darwin de no existir el *Libro* del Génesis" (Hone 1942: 405; el subrayado es nuestro). En los primeros presocráticos hay muchas pruebas de la estrecha conexión entre las nuevas ideas y la crítica a las anteriores. Así, Jenófanes de Colofón (fl. c. 540 a.C.) rechazó las "fábulas de los hombres de antaño" y reemplazó a los dioses antropomórficos de Homero y Hesíodo, que hacían "todo lo que es oprobioso y censurable entre los hombres", por un dios supremo "para nada semejante a los mortales en cuerpo y mente".[34] Por su parte, Heráclito de Efeso (fl. c. 500 a.C.), el primer gran filósofo de los problemas del conocimiento, cuyo sistema se basa en la unidad de los opuestos expresada en el *logos* o plan estructural de las cosas, también ridiculizó el antropomorfismo y la idolatría de la religión olímpica.[35]

El proceso de crítica y escepticismo prosiguió y, según Cornford, "una buena parte de la biografía del dios supremo tuvo que ser francamente rechazada por falsa, o reinterpretada como una alegoría, o contemplada con reparos como un mito misterioso demasiado oscuro para la comprensión humana" (Cornford 1923: xv-xvi; Burnet 1908: 1). Por un lado, los poetas continuaron utilizando las leyendas tradicionales para sus poesías y obras de teatro; por otro, los prosistas debatían los problemas que les planteaban los cambios en la tradición cultural. Pero incluso los poetas tenían una actitud diferente hacia su material. Píndaro, por ejemplo, empleó *mythoi* en el sentido de historias tradicionales, sobreentendiendo que no eran literalmente verdaderas; sin embargo, sostuvo que sus propios poemas no tenían nada en común con las fábulas del pasado (primera Oda al Olimpo). Los prosistas, por su parte, como también algunos de los poetas, se habían propuesto reemplazar el mito por algo más congruente, con su sentido del *logos*, de la verdad común y totalizadora que coincilia las aparentes contradicciones.

Desde el punto de vista de la transmisión de la tradición cultural, tienen especial importancia las categorías del conocimiento asociadas con las dimensiones de tiempo y espacio. En lo que respecta a una des-

cripción objetiva del espacio, Anaximandro (nacido en 610 a.C.) y Hécato (fl. c. 510-490), mediante el empleo de técnicas babilónicas y egipcias, trazaron los primeros mapas del mundo (Warmington 1934: xiv, xxxviii). Más adelante, sus imperfectos esbozos fueron sometidos a un largo proceso de crítica y corrección por parte de Herodoto (*Historia*: IV, 36-40) y otros, y de allí surgió la más científica cartografía de Aristóteles, Eratóstenes y sus sucesores (Warmington 1934: xvii, xli).

El desarrollo de la historia parece haber seguido un curso bastante similar, aunque los detalles concretos del proceso son objeto de controversia. El punto de vista tradicional ubicaba en primer término a las historias locales, seguidas luego por las más universales crónicas de Herodoto y Tucídides. Dionisio de Halicarnaso escribe, acerca de los predecesores de estos historiadores, que "en lugar de coordinar sus crónicas unos con otros...trataban sobre determinados pueblos y ciudades por separado... Todos tenían el mismo objetivo: poner en conocimiento del público los registos escritos que encontraban preservados en templos o en edificios seculares en la forma en que los habían encontrado, sin agregarles ni quitarles nada; entre estos registros se hallaban leyendas sacralizadas por el paso del tiempo..." (Pearson 1939: 3).

Jacoby, sin embargo, ha insistido en que "la idea de que la historiografía griega comenzó con la historia local es totalmente errónea" (1949: 354). En lo que concierne a Atenas, la historia comienza con el extranjero Herodoto, quien incorporó, poco después de mediados del siglo V, partes de la historia de la ciudad a su trabajo porque quería explicar el papel que ésta cumplía en el gran conflicto entre Oriente y Occidente, entre Europa y Asia. El objeto de la *Historia* de Herodoto era descubrir el motivo por el que los griegos y los persas "luchaban entre ellos" (*Historia*: 1, 1; Finley 1959: 4), y su método fue la *historia*: la indagación o investigación personal de las versiones más probables de los hechos según se las podía encontrar en diversas fuentes. El trabajo de Herodoto se basó en la tradición oral, por lo que sus escritos conservaron muchos elementos mitológicos. Lo mismo sucedió con la obra del logógrafo Helánico de Lesbos, quien a fines del siglo V escribió la primera historia de Atica desde el año 683 hasta el fin de la guerra del Peloponeso en el 404. Helánico también trató de reconstruir las genealogías de los héroes homéricos, tanto hacia el pasado, hasta los dioses, como hacia adelante, hasta la Grecia de su propia época, y esto inevitablemente implicaba la cronología, la medición objetiva del tiempo. Todo lo que pudo hacer, sin embargo, fue explicar y sistematizar materiales en gran medida legendarios (Pearson 1939: 193, 232). El desarrollo de la historia como una crónica escrita, documentada y analítica del pasado y el presente de la sociedad dio un importante paso con Tucídides, quien efectuó una distinción decisiva entre el mito y la historia, distinción a la que en las sociedades ágrafas se presta escasa atención (Malinowski 1922: 290-333). Tucídides quería brindar un informe totalmente confiable de las guerras entre Atenas y Esparta, y esto significaba que los supuestos no verificados acerca del pasado debían quedar

excluidos. Tucidídes descartó, por ejemplo, la cronología que había elaborado Helánico de la prehistoria de Atenas, y se atuvo más que nada a sus propias notas de los acontecimientos y discursos que consignó, o a la información que recogió de testigos presenciales u otras fuentes confiables (Tucídides: 1, 20-2, 97).[36]

De este modo, poco después de que la escritura se difundiera por todo el mundo griego y de que se registrara la tradición cultural previamente oral, surgió una actitud hacia el pasado muy distinta de la de las sociedades ágrafas. En vez de limitarse a adaptar la tradición pasada a las necesidades presentes, muchos individuos encontraron en los registros escritos, en los que se había dado forma permanente a gran parte de su repertorio cultural tradicional, tantas contradicciones en las creencias y las categorías de conocimiento que les habían sido transmitidas, que se vieron impulsados a adoptar una actitud más consciente, comparativa y crítica hacia la visión aceptada del mundo, y sobre todo hacia las nociones de Dios, el universo y el pasado. Muchas soluciones individuales a estos problemas fueron, a su vez, puestas por escrito, y estas versiones sirvieron de base para nuevas investigaciones.[37]

Se ha dicho que en la sociedad ágrafa la tradición cultural funciona como un eslabonamiento de conversaciones *in praesentia* en las que las condiciones mismas de la transmisión favorecen la congruencia entre el pasado y el presente, y tornan más improbable la crítica —la enunciación de incongruencias—: en caso de que ocurra una incongruencia, ésta tiene un efecto menos permanente y es más fácil de ajustar u olvidar. La incredulidad puede estar presente en esas sociedades, pero asume una forma personal, no acumulativa; no conduce a un rechazo deliberado y una reinterpretación del dogma social, sino más bien a un ajuste semiautomático de la creencia.[38]

En las sociedades con cultura escrita, estas conversaciones eslabonadas subsisten, pero ya no son la única forma de diálogo de los hombres; en tanto la escritura ofrece otra fuente posible para la transmisión de las orientaciones culturales, favorece la percepción de las incongruencias. Un aspecto de esto es una sensación de cambio y de desfase cultural; otro es la noción de que la herencia cultural en su conjunto se compone de dos tipos de materiales muy diferentes: por un lado de ficción, errores y superstición, y por otro, de algunas verdades que pueden servir de base para una explicación más confiable y coherente acerca de los dioses, el pasado humano y el mundo físico.

Platón y los efectos de la cultura escrita

Una parte de este proceso puede describirse como la sustitución del mito por la historia, pero la *historia* en el sentido griego, que significa "indagación", puede concebirse en forma mucho más amplia como un intento de determinar la realidad en cada esfera de la actividad humana, y en muchas de estas esferas fueron los griegos quienes nos apor-

taron las premisas fundamentales de nuestras actuales categorías de conocimiento.

Determinar qué papel cumplió realmente la escritura en el desarrollo de este marco conceptual es más una cuestión de inferencia que en el caso particular de la historia propiamente dicha; pero cuando pasamos de los procesos de desarrollo y transmisión colectivos en su perspectiva cronológica, al proceso concreto de transmisión de un individuo a otro, podemos encontrar algo un poco más definitivo que la inferencia para seguir adelante, porque en los escritos del griego que demuestra estar más consciente de la diferencia entre los modos de pensar orales y escritos, que es Platón, se analiza y destaca el carácter más completo e intenso de la transmisión oral.

Platón nació alrededor del año 427 a.C., mucho después de la difusión del alfabeto en el mundo griego. Ya habían aparecido muchas de las instituciones características de la cultura escrita: había escuelas para los niños de seis años en adelante (Marrou 1948: 76-152) y ciertos estudiosos y filósofos profesionales, como los sofistas, habían reemplazado a los intérpretes tradicionales de la sabiduría del pasado, como los *Eupatridai*, que eran familias nobles a las que anteriormente se les confería el derecho de interpretar las leyes. Tanto las escuelas como los sofistas son mencionados en un diálogo platónico, el *Protágoras*, en el que se indica que Sócrates recela de los nuevos maestros y autores profesionales que han convertido la sabiduría en una mercancía peligrosa a menos que el comprador ya tenga "conocimiento de lo que es el bien y el mal" (*Protágoras*, 313e). Pero es en el *Fedro* y en la *Carta séptima* donde encontramos la crítica más explícita a la escritura como medio de transmitir pensamientos y valores.

En el *Fedro*, Sócrates aborda el "carácter del buen y el mal hablar y escribir" y cuenta que el rey egipcio Tamos reprendió al dios Teuth por pretender que su invención de la escritura brindaría "una fórmula para la memoria y la sabiduría": "...Si los hombres la aprenden", concluye Tamos, "esto implantará el olvido en sus almas; dejarán de ejercitar la memoria porque contarán con lo que está escrito, y no evocarán las cosas desde dentro de ellos mismos, sino por medio de marcas externas; lo que has descubierto no es una fórmula para la memoria, sino para el recordatorio. Y no es verdadera sabiduría lo que ofreces a tus discípulos, sino sólo su apariencia; pues al contarles de muchas cosas sin enseñárselas, harás que aparenten saber mucho, mientras que en su mayor parte no sabrán nada; y en tanto hombres llenos, no de sabiduría sino de la presunción de ser sabios, serán una carga para sus congéneres."[39]

La insistencia en la memoria, el depósito de la tradición cultural en la sociedad, es significativa, y resulta apropiado que Sócrates exprese su ataque a la escritura bajo la forma de una fábula o mito, es decir, en una modalidad de discurso típicamente oral y no lógica (Notopoulos 1938: 465-93). El comentario que sigue, y muchos otros comentarios entre los cuales el más importante aparece en la *Carta Séptima*, dejan en claro

que las objeciones a la escritura son dos: es intrínsecamente superficial en cuanto a sus efectos, y los principios esenciales de la verdad sólo pueden obtenerse dialécticamente.

La escritura es superficial en cuanto a sus efectos, debido a que leer libros puede producir una engañosa sensación de tener conocimiento, el que en realidad sólo es alcanzable a través de preguntas y respuestas orales; ese conocimiento, en todo caso, sólo es profundo cuando "está escrito en el alma del discípulo" (*Fedro*, 276a). Las razones que da Platón, o su vocero Sócrates, para sostener que la dialéctica es el verdadero método para alcanzar el conocimiento esencial, son muy semejantes al criterio antes mencionado acerca de la transmisión de la tradición cultural en la sociedad oral. Porque el método dialéctico es, después de todo, un proceso social esencial, en el que los iniciados transmiten su conocimiento directamente a los jóvenes; un proceso en el que, por cierto, sólo una prolongada relación personal puede trascender la incapacidad intrínseca de las meras palabras de comunicar verdades profundas: las formas o ideas que por sí solas pueden darle unidad y coherencia al conocimiento humano. Como expresa Platón en la *Carta Séptima*, ese conocimiento puede ser transmitido sólo cuando, "después de ser asistido en estos estudios por un mentor, después de vivir algún tiempo con ese mentor, de pronto un destello de comprensión, por así decirlo, es encendido por una chispa que penetra en él, y una vez que llega al alma procede a nutrirse a sí misma".[40]

Lo que aquí entra en juego es no sólo la íntima comprensión que brinda un prolongado contacto personal, sino también las ventajas intrínsecas conferidas al habla sobre la palabra escrita en virtud de su más inmediata conexión con el acto mismo de la comunicación. La primera ventaja es que las posibles confusiones o malentendidos siempre pueden aclararse mediante preguntas y respuestas, mientras que las "palabras escritas", como le dice Sócrates a Fedro, "parecen hablarle a uno como si fueran inteligentes, pero si uno les pregunta algo acerca de lo que dicen, queriendo instruirse, ellas siguen diciéndole a uno exactamente la misma cosa para siempre". La segunda ventaja intrínseca es que el hablante puede variar su "tipo de habla" de modo que resulte "apropiado para cada naturaleza...dirigiéndose a un alma compleja en un estilo complejo...y a un alma simple en un estilo simple". Y así, en el *Fedro*, Sócrates llega a la conclusión de que "quienquiera que deja un manual escrito, e igualmente quienquiera que lo recibe de él suponiendo que ese escrito le proporcionará algo confiable y permanente, debe ser extremadamente ingenuo" (*Fedro*, 275d; 275c; 277c).

Hasta cierto punto, los argumentos de Platón en contra de la escritura son reflexiones específicas sobre la incapacidad de las meras palabras de transmitir las Ideas, y sobre la habitual renuencia del iniciado a compartir su conocimiento esotérico si no es en sus propios términos (David-Neel y Yongden: 1959). Si bien en la perspectiva de la posterior historia de la epistemología la postura de Platón debe verse como indi-

cativa de su premonitoria conciencia del peligro de emplear palabras abstractas acerca de cuyos referentes no se ha establecido ningún acuerdo ni identidad de comprensión, las reservas de Platón respecto de la escritura también deben verse en relación con la preferencia que la cultura griega comparte con la romana por el carácter más vivo de la palabra hablada en comparación con la escrita (Green 1951: 23-59). El argumento general en este punto específico del *Fedro* se refiere a las ventajas de los discursos improvisados sobre los escritos.

De todos modos, el *Fedro* y la *Carta séptima* parecen aportar buenas pruebas de que Platón consideraba que la transmisión de la tradición cultural era más eficaz y permanente bajo condiciones orales, al menos en lo que respecta a la iniciación del individuo en el mundo de los valores esenciales. El inagotable fermento de nuevas ideas, a fines del siglo V en Atenas, y el creciente escepticismo frente a la religión y la ética, son elocuentes testigos de que el hecho de poner por escrito los conocimientos acumulados del pasado había propiciado una actitud crítica, y por más consternación que expresara Platón ante algunos aspectos del proceso, ni él mismo pudo eludirlo. Platón, por supuesto, tenía un pensamiento fundamentalmente crítico. Casi todos sus diálogos son argumentaciones en contra de los puntos de vista de otros filósofos, y hasta sus escritos más prácticos y constructivos, como la *República* y las *Leyes*, son en gran medida continuaciones de los debates que habían comenzado con las críticas y explicaciones presocráticas del antropomorfismo contenido en los mitos tradicionales, ya santificados por la autoridad preeminente de Homero, de quien, como escribió Platón en la *República*, "todos los hombres han aprendido desde el principio" (Jaeger 1947: 42, 211; Cornford 1952: 154-5).

Sería erróneo, por consiguiente, presentar a Platón como un claro protagonista de la tradición oral. Ni él ni Sócrates fueron enemigos intransigentes de la cultura escrita; Sócrates no escribió libros, pero Jenofonte nos cuenta que acostumbraba "volver las páginas y examinar cuidadosamente en compañía de sus amigos...los tesoros de los hombres sabios de antaño, que éstos han dejado escritos en libros".[41] El alcance, la complejidad estructural y la perfección literaria de la *República* llevaron a Wilamowitz-Moellendorff a aclamar a Platón como el primer escritor verdadero (1919: 1, 389). Hay que asumir, pues, una actitud mucho más compleja frente a los nuevos problemas de la cultura escrita: el aumento de la cantidad de libros y de lectores y, por consiguiente, de la conciencia pública del cambio histórico que promovían los libros, había hecho que esos problemas resultaran ineludibles a fines del siglo V en Atenas. Platón estaba dividido entre su interés y su comprensión de los procedimientos prosaicos, analíticos y críticos de los nuevos modos de pensar propios de la cultura escrita, y su ocasional nostalgia por las "costumbres y leyes no escritas de nuestros antepasados",[42] junto con los mitos poéticos que las atesoraban.

La lógica y las categorías del conocimiento

La importancia de Platón en la historia posterior de la filosofía radica primordialmente en el aspecto de su obra que mira hacia adelante y que contribuyó en mucho a definir los métodos del pensamiento occidental. El presente análisis requiere, por lo tanto, una breve consideración del grado en que estos aspectos se asocian intrínsecamente con la escritura. Sin duda, la gran mayoría de las ideas griegas tiene origen en las circunstancias históricas y sociales específicas, para muchas de las cuales pueden encontarse anteriores fuentes y analogías en las grandes civilizaciones del Cercano Oriente y en otros lugares. Pero no parece ser meramente una cuestión de prejuicio etnocéntrico afirmar que, al menos en dos esferas, los griegos desarrollaron técnicas intelectuales que eran históricamente únicas y que poseían las ventajas empíricas intrínsecas que determinaron su amplia adopción por la mayoría de las posteriores sociedades con cultura escrita: la primera esfera es la epistemológica, en la que los griegos elaboraron una nueva clase de método lógico, y la segunda es la de la taxonomía, en la que los griegos establecieron nuestras categorías aceptadas en los campos del conocimiento (teología, física, biología, etcétera).

En la primera esfera, Platón es en esencia un heredero del persistente propósito de los griegos de separar la verdad, la *episteme*, de la opinión corriente, la *doxa*. Esta conciencia epistemológica parece coincidir con la adopción generalizada de la escritura, probablemente debido a que la palabra escrita sugiere un ideal de verdades definibles que tienen una autonomía y una permanencia intrínsecas muy diferentes de los fenómenos del flujo temporal y de los usos verbales contradictorios. En las culturas orales, las palabras —y en especial palabras como "Dios", "Justicia", "Alma", "Bien"— difícilmente podrían concebirse como entidades separadas, divorciadas tanto del resto de la oración como de su contexto social, pero una vez que se les confiere la realidad física de la escritura, cobran vida propia. Gran parte del pensamiento griego estaba dirigido a tratar de explicar sus significados satisfactoriamente y a relacionar esos significados con algún principio definitivo de orden racional en el universo, con el *logos*.

Fueron, por supuesto, Platón y Aristóteles quienes concibieron la existencia de un procedimiento intelectual especial para este proceso, quienes imaginaron la posibilidad de un sistema de reglas para el pensamiento mismo, reglas que eran muy distintas del problema concreto en el que se estaba pensando y que ofrecían un acceso más confiable a la verdad que la opinión corriente. En el *Fedro*, por ejemplo, se hace hablar a Sócrates del método apropiado para llegar a la verdad en general, y este método consiste en dejar de lado todas las suposiciones populares y analizar, en cambio, cada idea a través de una definición inicial de los términos, seguida por el desarrollo de un argumento unificado

con "una parte media y extremos compuestos de manera que se adecuen unos a otros y al conjunto global". Esto se ha de lograr mediante "divisiones y combinaciones", mediante el análisis de un problema en sus elementos constitutivos y mediante una posterior síntesis racional (*Fedro*: 264c; 265d-266b; 277b-c).

Este procedimiento lógico parece esencialmente propio de la cultura escrita. En términos generales, debido a que, como dijo Oswald Spengler, "la escritura...implica un cambio total en las relaciones del despertar de la conciencia del hombre, en tanto la *libera de la tiranía del presente*;... la actividad de leer y escribir es infinitamente más abstracta que la de hablar y escuchar" (1934: II, 149). Y en términos más prácticos, debido a que es difícil creer que una serie tan larga y compleja de argumentos como la presentada en la *República*, por ejemplo, o en los *Analíticos* de Aristóteles, pudiera ser creada, o transmitida, ni mucho menos totalmente comprendida, en forma oral.

Hay también algunos indicios bastante convincentes de la existencia de una relación causal más directa entre la escritura y la lógica. La palabra griega para denotar un "elemento" era la misma que la de "letra del alfabeto". En el *Político*, Platón compara los principios básicos de su filosofía con el primer contacto del niño con el alfabeto,[43] sobre la base de que cada principio o letra es la llave de acceso a una cantidad infinitamente mayor de palabras o ideas que aquellas a través de las cuales se aprenden. Platón desarrolla esta idea en el *Teeteto*, cuando Sócrates compara el proceso de razonar con la combinación de elementos irreducibles o letras del alfabeto en sílabas que, a diferencia de las letras que las constituyen, tienen significado: "los elementos o letras son sólo objetos de percepción, y no pueden ser definidos ni conocidos; pero las sílabas o las combinaciones de ellas son conocidas y...captadas".[44] Esto no está muy lejos del modo en que se utilizan las letras del alfabeto para simbolizar la manipulación de términos generales en la lógica aristotélica; la secuencia establecida de las premisas, los argumentos y las conclusiones de un silogismo ha sido representada con letras del alfabeto desde que Aristóteles las usó en los *Analíticos*. Es también significativo que Aristóteles pensara haber hecho su mayor aporte filosófico en el campo de la lógica, porque, como dice en *Sobre las refutaciones sofísticas*, "acerca del tema del razonamiento no teníamos nada importante con fecha anterior".[45]

El mismo proceso de división en categorías abstractas, cuando se aplica no a un argumento concreto, sino al ordenamiento de todos los elementos de la experiencia en esferas separadas de la actividad intelectual, lleva a la división griega del conocimiento en disciplinas cognitivas autónomas, la que desde entonces es universal en la cultura occidental y tiene decisiva importancia para diferenciar las culturas con y sin escritura. Platón dio un paso importante en esta dirección, pues desarrolló a la vez la palabra y la noción de teología para designar un campo separado del conocimiento (Jaeger 1947: 4-5). Esta forma de separar

estrictamente los atributos divinos del mundo natural, y de la vida humana, es virtualmente desconocida entre los pueblos sin cultura escrita (Goody 1961: 142-64). La falta de atención prestada a este hecho ha dado lugar a muchas interpretaciones falsas de los aspectos no empíricos y mágicorreligiosos de estas culturas, pero esa falta de atención es en sí misma demostrativa de la profundidad con que la tradición de la cultura escrita ha aceptado las categorías del conocimiento heredadas de Grecia.

Platón, por su parte, era un discípulo demasiado respetuoso de Sócrates como para avanzar demasiado en la división del conocimiento en categorías. Esto quedó a cargo de su alumno, Aristóteles, y de la escuela de éste (Taylor 1943: 24-39); para la época en que murió Aristóteles, en el año 322 a.C., la mayor parte de las categorías en el campo de la filosofía, las ciencias naturales, el lenguaje y la literatura ya habían sido delineadas, y en todas ellas se había comenzado a recoger y clasificar datos en forma sistemática.

Con Aristóteles, los métodos y las distinciones claves en el mundo del conocimiento quedaron totalmente establecidas, y en su mayor parte de modo permanente; lo mismo sucedió, por supuesto, con sus instituciones. Aristóteles fue el primer hombre, según Strabo,[46] que coleccionó libros, y fue el que les enseñó a los reyes de Egipto a formar bibliotecas. Y aunque en realidad había habido anteriores coleccionistas de libros, la biblioteca de Aristóteles es la primera de la que se sabe bastante; de sus colecciones deriva nuestra palabra "museo", y si el vocablo "academia" conmemora la escuela de Platón, la palabra *liceo* nos remite al *Lyceum* de Aristóteles.

La cultura escrita: algunas consideraciones generales

Es casi imposible, en esta breve reseña, determinar qué importancia debe atribuirse al alfabeto como causa o como condición necesaria de las trascendentes innovaciones intelectuales que tuvieron lugar en el mundo griego durante los siglos siguientes a la difusión de la escritura; tampoco la índole de los datos existentes nos alienta a pensar que el problema pueda alguna vez resolverse por completo. El presente análisis tendrá, pues, que limitarse a indicar que algunos aspectos cruciales de la cultura occidental surgieron en Grecia poco después de la aparición de una sociedad urbana rica en la que una parte sustancial de la población sabía leer y escribir, y que, por consiguiente, la enorme deuda de toda la civilización contemporánea con la Grecia clásica debe verse en cierta medida como el resultado, no tanto del genio griego, sino de las diferencias intrínsecas entre las sociedades ágrafas (o protoletradas) y las sociedades con cultura escrita, representadas estas últimas prin-

cipalmente por aquellas que utilizan el alfabeto griego y sus derivados. Si esto es así, puede ser útil que llevemos un poco más lejos nuestro contraste entre la transmisión de la herencia cultural en las sociedades ágrafas y en las que tienen una cultura escrita alfabética.

Por empezar, la facilidad de la lectura y la escritura alfabéticas probablemente fue un factor importante en el desarrolo de la democracia política en Grecia; en el siglo V, al parecer había una mayoría de ciudadanos libres que podían leer las leyes y tomar parte activa en las elecciones y la legislación. La democracia tal como la conocemos, por lo tanto, está desde un principio asociada con la difusión de la cultura escrita, como en gran medida también lo está la noción de que el mundo del conocimiento trasciende las unidades políticas. En el mundo helénico, diversos pueblos y países recibieron un sistema administrativo común y una herencia cultural unificadora a través de la palabra escrita. Grecia, por lo tanto, está considerablemente más cercana a ser un modelo de la tradición intelectual universal del mundo letrado contemporáneo que las anteriores civilizaciones de Oriente, cada una de las cuales tenía sus propias tradiciones locales de conocimiento; como dijo Oswald Spengler, "*La escritura es el gran símbolo de lo Lejano*" (1934: II, 150).

Pero aunque la idea de un universalismo intelectual, y en cierto grado político, está histórica y sustancialmente vinculada con la cultura escrita, tendemos a olvidar que esto lleva consigo otros aspectos que tienen implicaciones muy diferentes y que en cierto modo explican por qué el anhelado y teóricamente factible sueño de una "democracia educada" y una sociedad verdaderamente igualitaria nunca se ha concretado en la práctica. Una de las premisas básicas de la reforma liberal durante el último siglo y medio ha sido la de James Mill, según figura en la *Autobiografía* de su hijo, John Stuart Mill:

> Tan absoluta era la confianza de mi padre en la influencia que ejerce la razón sobre las mentes de los hombres, cuando se le permite llegar a ellas, que le parecía que todo podría lograrse si se enseñaba a la población entera a leer, si se permitía hacer conocer de palabra y por escrito todo tipo de opiniones a los ciudadanos y si, a través del sufragio, éstos podían designar un cuerpo legislativo que pusiera en práctica las opiniones que adoptaban (pág. 74).

Todo esto se ha concretado desde los días de los Mill, pero sin embargo, no "todo" se ha "logrado", y algunas causas de este déficit pueden encontrarse en los efectos intrínsecos de la cultura escrita sobre la transmisión de la herencia cultural, efectos que pueden verse con especial claridad si se comparan con sus análogos en la sociedad ágrafa.

Como dijimos, el hecho de poner por escrito algunos de los principales elementos de la tradición cultural en Grecia permitió tomar conciencia de dos cosas: del pasado en tanto diferente del presente, y de las incongruencias inherentes a la perspectiva de la vida que el individuo heredaba de la tradición cultural en su forma documentada. Puede conje-

turarse que estos dos efectos de la difusión de la escritura alfabética han continuado y se han multiplicado desde entonces, a un ritmo cada vez mayor desde la aparición de la imprenta. "Los impresores", observó Jefferson, "nunca pueden dejarnos en un estado de perfecta paz y unidad de opinión",[47] y a medida que aparece un libro tras otro y un periódico tras otro, la idea de un acuerdo racional y una coherencia democrática entre los hombres se aleja cada vez más, mientras que los ataques de Platón contra los proveedores venales de conocimientos adquieren creciente pertinencia.

Pero la incongruencia de la totalidad de la expresión escrita es tal vez menos llamativa que su enorme magnitud y su gran profundidad histórica. Estos dos factores siempre han sido considerados obstáculos insuperables por quienes buscan reconstruir la sociedad según un modelo más unificado y disciplinado: encontramos esta objeción entre los partidarios de quemar libros de todas las épocas, y también en muchos pensadores más respetables. Aparece, por ejemplo, en Jonathan Swift, cuando describe a ciertos individuos perfectamente racionales, los Houyhnhnms, quienes "no tienen letras" y cuyo conocimiento "por consiguiente...es tradicional".[48] Estas tradiciones orales, nos dice Swift, dada su escala, permitían que "la parte histórica" fuera "fácilmente preservada sin agobiar la memoria de la gente". No sucede lo mismo con la tradición de la cultura escrita, pues al carecer de los recursos de la adaptación y la omisión inconscientes que existen en la transmisión oral, el repertorio cultural no puede sino aumentar; hay más palabras de las que nadie conoce por su significado: unas 142.000 entradas léxicas en un diccionario para estudiantes como el *Webster's New World*. Esta proliferación ilimitada también caracteriza la tradición escrita en general: el mero volumen del repertorio escrito existente implica que la proporción del total que cualquier individuo conoce debe ser infinitesimal en comparación con la correspondiente en la cultura oral. La sociedad con cultura escrita, por el simple hecho de no tener ningún sistema de eliminación, ninguna "amnesia estructural", impide que el individuo pueda participar plenamente de la tradición cultural total a un grado ni remotamente aproximado al que es posible en la sociedad ágrafa.

Un modo de interpretar esta carencia de un equivalente letrado de la organización homeostática de la tradición cultural en la sociedad ágrafa consiste en considerar que la sociedad con cultura escrita está inevitablemente sujeta a una creciente sucesión de desfases culturales. El contenido de la tradición cultural aumenta continuamente, y cualquier individuo que recibe su influjo se convierte en una especie de palimpsesto compuesto de muchas capas superpuestas de creencias y actitudes pertenecientes a diferentes etapas históricas. Lo mismo le sucede, con el tiempo, a la sociedad en su conjunto, dado que existe la tendencia a que cada grupo social resulte particularmente influido por sistemas de ideas correspondientes a distintos períodos del desarrollo de la nación; tanto para el individuo como para los grupos que conforman la sociedad, el pasado puede significar cosas muy diferentes.

Desde el punto de vista del intelectual, del especialista letrado, la visión de las infinitas opciones y descubrimientos que le ofrece un pasado tan extenso puede ser una fuente de estímulo e interés. Sin embargo, cuando consideramos los efectos sociales de esa clase de orientación, advertimos que la situación fomenta la alienación que ha caracterizado a tantos escritores y filósofos de Occidente desde el siglo pasado. Fue seguramente esta falta de amnesia social de las culturas alfabéticas la que, por ejemplo, llevó a Nietzsche a describir a "nosotros, los modernos" como "enciclopedias ambulantes, incapaces de vivir y actuar en el presente y obsesionados por un 'sentido histórico' que lesiona y finalmente destruye lo viviente, ya sea un hombre o un pueblo o un sistema cultural" (1909: 9, 33). Aunque desechemos por extremas las ideas de Nietzsche, de todos modos es evidente que el individuo letrado tiene en la práctica un campo tan grande de selección personal a partir del repertorio cultural total que es muy poco probable que llegue a experimentar la tradición cultural como una totalidad estructurada.

Desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto, la enorme complejidad y variedad del repertorio cultural sin duda crea problemas de una magnitud sin precedentes. Por ejemplo, dado que se caracterizan por estas capas siempre crecientes de tradición cultural, las sociedades letradas occidentales están incesantemente expuestas a una versión más compleja del tipo de conflicto cultural que, según se ha sostenido, produce *anomia* en las sociedades orales cuando entran en contacto con la civilización europea, es decir, ciertos cambios como los que ilustra en detalle Robert Redfield en sus estudios sobre América Central.[49]

Otra consecuencia importante de la cultura alfabética se relaciona con la estratificación social. En las culturas protoletradas, con sus sistemas relativamente difíciles de escritura no alfabética, existía una fuerte barrera entre los que sabían y los que no sabían escribir; aunque permitieron derribar esta barrera, los sistemas "democráticos" de escritura condujeron con el tiempo a una amplia proliferación de distinciones más o menos tangibles basadas en lo que la gente había leído. La capacidad de manejar las herramientas de la lectura y la escritura es sin duda uno de los principales ejes de diferenciación social en las sociedades modernas, y esta diferencia se extiende a las distinciones sutiles entre las especializaciones profesionales, de modo que incluso los miembros de un mismo grupo socioecónomico de especialistas letrados pueden tener poco en común en el aspecto intelectual.

Desde luego, estas variaciones en el grado de participación en la tradición escrita, junto con sus efectos sobre la estructura social, no son las únicas causas de tensión social. Incluso dentro de una cultura escrita, la tradición oral —la transmisión de valores y actitudes en el contacto personal— sigue siendo la principal modalidad de orientación cultural y, en grados variables, está aparte de las diversas tradiciones escritas. En algunos aspectos, esto quizá sea afortunado. La tendencia de las

modernas industrias de comunicaciones de masas a promover, por ejemplo, ideales de consumo conspicuo que no pueden ser alcanzados más que por una proporción limitada de la población, bien podría tener consecuencias mucho más radicales de no ser por el hecho de que cada individuo que se ve sometido a esas presiones es también miembro de uno o más grupos primarios cuya conversación oral probablemente sea mucho más realista y conservadora en cuanto a su tendencia ideológica: los medios masivos no son las únicas influencias sociales, y tal vez ni siquiera sean las principales, en la tradición cultural contemporánea en su conjunto.

Los valores del grupo primario probablemente estén aun más alejados de los de la "alta" cultura escrita, excepto en el caso de los especialistas letrados. Esto introduce otra clase de conflicto cultural, de cardinal importancia para la civilización occidental. Si, por ejemplo, volvemos sobre las razones del relativo fracaso de la educación obligatoria universal en cuanto a lograr los resultados intelectuales, sociales y políticos que esperaba James Mill, podríamos atribuirle gran parte de la culpa a la brecha entre la tradición escrita pública de la escuela y las muy diferentes, y a menudo francamente contradictorias, tradiciones orales privadas de la familia y del grupo de pares del alumno. El alto grado de diferenciación en el acceso a la tradición de la cultura escrita establece una división básica que no puede existir en una sociedad ágrafa: la división entre los diversos matices de la capacidad y la incapacidad de leer y escribir. Este conflicto, por supuesto, se advierte más que nada en la escuela, la institución clave de la sociedad. Como señaló Margaret Mead (1943: 637): "La educación primitiva era un proceso a través del cual se mantenía una continuidad entre padres e hijos... La educación moderna le da una gran importancia a la función de la enseñanza de crear discontinuidades: de convertir al hijo...del analfabeto en un individuo que sabe leer y escribir." Una tensión similar, y tal vez aun más aguda, suele crearse entre la escuela y el grupo de pares, y al margen de las dificultades que surgen de las sustanciales diferencias entre las dos orientaciones, parecen existir ciertos factores en la naturaleza misma de los métodos propios de la cultura escrita que los hacen inadecuados para eliminar la brecha entre la sociedad del barrio y la selva de los pizarrones.

En primer lugar, esto se debe a que, aunque el alfabeto, la prensa y la educación universal y gratuita se han combinado para poner la cultura escrita al alcance de todos a un grado nunca antes alcanzado, la forma de comunicación escrita, dadas sus características, no se impone a sí misma con tanta fuerza ni de manera tan uniforme como la transmisión oral de la tradición cultural. En la sociedad ágrafa, cada situación social inevitablemente pone al individuo en contacto con las pautas de pensamiento, sentimiento y acción del grupo: la opción es entre la tradi-

ción cultural o la soledad. En una sociedad con cultura escrita, en cambio, y al margen de las dificultades que surgen del alcance y la complejidad de la "alta" tradición escrita, el mero hecho de que la lectura y la escritura sean actividades normalmente solitarias hace que resulte muy fácil evitar la tradición cultural dominante, en la medida en que ésta sea escrita, como escribió Bertha Phillpotts (1931: 162-3) en su estudio sobre la literatura islandesa:

> Es tan evidente que la prensa pone el conocimiento al alcance de todos, que tendemos a olvidar que también hace que el conocimiento sea muy fácil de evitar... Un pastor de Islandia, en cambio, no podía evitar pasar las noches escuchando el tipo de literatura que le interesaba al campesino. El resultado era un grado de cultura realmente nacional que ninguna nación de hoy ha podido alcanzar.

La cultura escrita, por lo tanto, es mucho más fácil de evitar que la oral, y aun cuando no sea evitada, sus efectos pueden ser relativamente superficiales. No sólo debido a que, como argumentaba Platón, los efectos de la lectura son intrínsecamente menos profundos y permanentes que los de la conversación oral, sino también porque el carácter abstracto del silogismo y de las categorizaciones aristotélicas del conocimiento no se corresponden de manera muy directa con la experiencia común. La abstracción del silogismo, por ejemplo, por su propia naturaleza, pasa por alto la experiencia social del individuo y el contexto personal inmediato, y la división del conocimiento restringe de modo similar la clase de conexiones que el individuo puede establecer y ratificar con el mundo natural y social. La forma de pensamiento típica del especialista en materia de cultura escrita está fundamentalmente reñida con el modo de pensar propio de la vida cotidiana y la experiencia corriente, y este conflicto se pone en evidencia en la larga tradición de chistes acerca del arquetípico profesor distraído.

Es cierto, desde luego, que la educación contemporánea no presenta los problemas exactamente en la forma de la lógica y la taxonomía aristotélicas, pero todas nuestras formas de pensamiento letradas han sido profundamente influidas por ellas. Tal vez ésta sea una diferencia esencial con la transmisión de la herencia cultural no sólo de las sociedades orales sino también de las protoletradas. Así, Marcel Granet relaciona la naturaleza del sistema de escritura chino con el "carácter concreto" del pensamiento chino, al que describe como concentrado principalmente en la acción social y las normas tradicionales, lo cual sugiere que el efecto cultural del sistema de escritura era el de intensificar el tipo de conservación homeostática propio de las culturas no escritas; en efecto, estaba conceptualizado en el *tao-'tung* de Confuncio, o "transmisión ortodoxa del camino". Al respecto, cabe señalar que la actitud china hacia la lógica formal, y hacia la categorización del conocimiento en

general, es una expresión articulada de lo que ocurre en una cultura oral (Granet 1934: vii-xi; 8-55; HuShih 1922). Mencio, por ejemplo, habla en nombre del enfoque no escrito en general cuando comenta: "La razón por la que me desagrada sostener una opinión es que esto lesiona el *tao*. Se adopta una sola opinión y se dejan de lado otras cien" (Richards 1932: 35).

La tensión social entre las orientaciones oral y escrita en la sociedad occidental se ve complementada, por supuesto, por una tensión intelectual. En tiempos recientes, el ataque de la Ilustración contra el mito, al que veía como una superstición irracional, a menudo ha sido reemplazado por un anhelo regresivo de algún equivalente moderno de la función unificadora del mito: "¿No es cierto", preguntaba W.B. Yeats, "que todas las razas tuvieron su primera unidad a partir de una mitología que las enlaza con la roca y la montaña?" (1955: 194).

En esta nostalgia por el mundo de los mitos, Platón ha tenido una larga lista de sucesores. El culto rousseauniano al Buen Salvaje, por ejemplo, rindió un involuntario tributo a la fuerza de la homogeneidad de la cultura oral, a la anhelante admiración del individuo educado por la visión de la vida simple pero coherente del campesino, la atemporalidad de su vivir en el presente, la espontaneidad que brinda una actitud hacia el mundo consistente en una participación plena y acrítica en la que las contradicciones entre la historia y la leyenda, o entre la experiencia y la imaginación, no se perciben como problemas. Esa es, por ejemplo, la tradición literaria del campesino europeo, desde el Sancho Panza de Cervantes hasta el Platón Karataev de Tolstoi. Ambos son analfabetos; ambos poseen una rica sabiduría proverbial; ambos están libres de toda preocupación por la coherencia intelectual, y ambos representan muchos de los valores que, según se indicó antes, son característicos de la cultura oral. En esos dos libros, *Don Quijote* y *La guerra y la paz*, que bien pueden considerarse dos de las obras maestras de la literatura occidental, se establece un contraste explícito entre los elementos orales y escritos de la tradición cultural. El propio Don Quijote se vuelve loco por leer libros, mientras que a la figura del campesino Karataev se contrapone la de Pierre, un cosmopolita urbano y gran lector. Tolstoi escribe, acerca de Karataev —semejante en esto a Mencio o a los habitantes de las Islas Trobriand estudiados por Malinowski— que él

> no sabía ni podía comprender el significado de las palabras fuera de su contexto. Cada palabra y cada acción suyas eran la manifestación de una actividad desconocida para él, que era su vida. Pero su vida, según él la consideraba, no tenía ningún significado como cosa separada. Sólo tenía significado en tanto parte de una totalidad de la que siempre era consciente. (*La guerra y la paz*).

Tolstoi, desde luego, idealiza; sin embargo, incluso en su idealización pone de manifiesto un aspecto que es primordial en la cultura escrita y que inmediatamente asociamos con los griegos: la importancia conferida al individuo. Karataev no considera "su vida...como una cosa separada". Hay, por supuesto, marcadas diferencias en las historias de las vidas de los miembros individuales de las sociedades ágrafas: el relato de *Trueno Destructor* difiere de la de otros hombres de la tribu winnebago (Radin 1926, 1927); la de Baba de Karo es distinta de la de otras mujeres hausa (Smith 1954), y estas diferencias a menudo son reconocidas públicamente por la vía de adjudicarles a los individuos un espíritu guardián o tutelar personal. Pero en general, hay una menor individualización de la experiencia personal en las culturas orales, las que tienden a caracterizarse, como dice Durkheim, por una "solidaridad mecánica";[50] por los vínculos existentes entre personas afines, antes que por una serie más complicada de relaciones complementarias entre individuos que cumplen diversos roles. Al igual que Durkheim, muchos sociólogos se inclinan a relacionar la mayor individualización de la experiencia personal que se da en las sociedades con cultura escrita con los efectos de una división más extensiva del trabajo. No existe una única explicación, pero las técnicas de leer y escribir sin duda tienen gran importancia al respecto. En primer lugar, produjeron la distinción formal que ha recalcado la cultura alfabética entre el orden divino, el natural y el humano; en segundo lugar, la diferenciación social a que dan origen las instituciones de la cultura escrita; en tercer lugar, el efecto de la especialización intelectual profesional a una escala sin precedentes; por último, la inmensa variedad de opciones ofrecida por todo el cuerpo de literatura registrada; y estos cuatro factores dan lugar, en cualquier caso particular, a la totalidad altamente compleja que se deriva de la selección de estas orientaciones letradas y de la serie de grupos primarios de los que el individuo también participa.

En lo que respecta a la conciencia personal de esta individualización, es indudable que también contribuyeron otros factores, pero la escritura misma (en especial en sus formas más simples y más cursivas) tuvo enorme importancia. Porque la escritura, al objetivar las palabras y hacer accesible su significado a una inspección mucho más prolongada e intensa de la que es posible oralmente, fomenta el pensamiento privado. El diario íntimo o la confesión escrita le permiten al individuo objetivar su propia experiencia y le proporcionan un medio de controlar las trasmutaciones que sufre la memoria bajo la influencia de los posteriores acontecimientos que se van produciendo. Entonces, si el diario íntimo es luego publicado, un público más amplio puede tener conocimiento concreto de las diferencias que existen entre las historias de sus congéneres a partir del registro de una vida que ha sido parcialmente aislado del proceso asimilativo de la transmisión oral.

El diario íntimo es, desde luego, un caso extremo, pero los propios diálogos de Platón dan prueba de la tendencia general de la escritura a incrementar la conciencia de las diferencias individuales en materia de conductas y en la personalidad de quienes las exhiben,[51] mientras que la novela, que participa en la orientación autobiográfica y confesional de autores como San Agustín, Pepys y Rousseau, y tiene por objeto retratar la vida tanto interior como exterior de los individuos en el mundo real, ha reemplazado las representaciones colectivas del mito y la épica.

Desde el punto de vista del contraste general entre las culturas orales y las de escritura alfabética existe, por lo tanto, una cierta identidad entre el espíritu de los diálogos platónicos y el de la novela:[52] ambos tipos de escritura expresan lo que es un esfuerzo intelectual característico de la cultura escrita, y presentan el proceso por el que el individuo hace su propia práctica, más o menos consciente, más o menos personal, de selección, rechazo y adaptación entre las distintas ideas y actitudes existentes en su cultura. Esta semejanza general entre Platón y la forma de arte característica de la cultura escrita, la novela, indica un nuevo contraste entre las sociedades orales y las que tienen escritura: a diferencia de la transmisión homeostática de la tradición cultural de los pueblos sin escritura, la sociedad con cultura escrita deja más cosas en manos de sus miembros; al ser menos homogénea en su tradición cultural, le da más libertad de acción al individuo, y sobre todo al intelectual, al especialista en la escritura, desechando la noción de una única perspectiva preconcebida de la vida. Y en la medida en que un individuo participa en la cultura escrita, en tanto distinta de la oral, la coherencia que logre como persona será en gran parte el resultado de su propia decisión personal de seleccionar, adaptar y eliminar determinados elementos de un repertorio cultural altamente diferenciado; por supuesto, el individuo está bajo la influencia de diversas presiones sociales, pero éstas son tan numerosas que el resultado finalmente aparece como un patrón individual.

Se podría agregar mucho a través del desarrollo y la delimitación de este punto, como de gran parte de los demás que hemos tratado. El contraste podría extenderse, por ejemplo, a la consideración de los posteriores adelantos en las comunicaciones, desde la invención de la imprenta y la prensa mecánica hasta la de la radio, el cine y la televisión. Cabe suponer que estos últimos adquieren gran parte de su eficacia como agentes de orientación social por el hecho de que no tienen el carácter abstracto y solitario de la lectura y la escritura, sino que, por el contrario, comparten algunos de los atributos y efectos de la interacción personal directa que se da en las culturas orales. Hasta podría suceder que estos nuevos medios de transmitir imágenes y sonidos sin límite alguno de tiempo ni espacio conduzcan a una nueva clase de cultura, quizá menos volcada hacia adentro e individualista que la cultura es-

crita, y con algo de la relativa homogeneidad, aunque no de la reciprocidad, de la sociedad oral.

Continuar conjeturando en estos términos implicaría ir más allá de los propósitos de este ensayo; sólo resta considerar brevemente las consecuencias del rumbo general de la argumentación sobre el problema, según se planteó al principio con referencia a la distinción entre las disciplinas primordial aunque no exclusivamente dedicadas al análisis de las sociedades con y sin escritura: la antropología y la sociología.

Un aspecto del contraste establecido entre la cultura ágrafa y la alfabética parecería contribuir a explicar una de las principales tendencias modernas en el desarrollo de la antropología, pues una parte del progreso que ha realizado esta disciplina al superar el etnocentrismo del siglo XIX proviene de una creciente conciencia de las implicaciones de uno de los puntos antes tratados: el grado en que en la cultura de las sociedades orales existen modelos no aristotélicos[53] implícitos en el lenguaje, el razonamiento y los tipos de vínculos que se establecen entre las diversas esferas del conocimiento. El problema ha sido enfocado de muchos modos; el más esclarecedor tal vez sea el contraste que efectúa Dorothy D. Lee entre las codificaciones "lineales" de la realidad en la cultura occidental y las codificaciones "no lineales" de los habitantes de las Islas Trobriand. Aunque no se lo mencione, el pensamiento característicamente analítico, teleológico y relacional es reconocible en las actitudes que gobiernan lo que Dorothy D. Lee presenta como el modo de pensar típico de la cultura escrita, en contraste con el de los isleños de las Trobriand.[54] Benjamin Lee Whorf llega a una conclusión similar al comparar a los hopi con el europeo medio. Whorf considera que el "modo de pensar mecanicista" de los europeos está estrechamente relacionado con la sintaxis de las lenguas que hablan, "rigidizada e intensificada por Aristóteles y sus seguidores medievales y modernos" (Whorf 1956: 238). La segmentación de la naturaleza se relaciona funcionalmente con la gramática; el espacio, el tiempo y la materia newtonianos, por ejemplo, provienen directamente de la cultura y la lengua de los europeos (1956: 153). Whorf agrega que "nuestra visión objetivada del tiempo es...favorable a la historicidad y a todo lo relacionado con el hecho de mantener registros, mientras que la visión de los hopi es contraria a ello". Y asocia este hecho con la presencia de:

1. Registros, diarios íntimos, libros de contabilidad, matemáticas estimuladas por la contabilidad.
2. Interés en las secuencias exactas, las fechas, los calendarios, la cronología, los relojes, los jornales, el tiempo según se usa en la física.
3. Anales, historias, actitud histórica, interés en el pasado, arqueología, actitudes de introyección hacia ciertos períodos pasados como el clacisismo y el romanticismo.[55]

Muchos de estos rasgos son precisamente los que hemos mencionado como característicos de las sociedades con sistemas de escritura fáciles y difundidos. Pero mientras que Whorf y otros lingüistas antropológicos han observado estas diferencias entre las instituciones y categorías europeas, por un lado, y las de sociedades como las de las Trobriand y los hopi, por el otro, en general han relacionado estas variaciones con las lenguas mismas, dándole menos importancia a la influencia de la forma de comunicación como tal, a las consecuencias sociales intrínsecas de la cultura escrita.[56]

Por otra parte, lo que se ha dicho sobre la cultura escrita y los consiguientes avances del pensamiento griego que dieron lugar a los métodos lógicos y las categorías de Aristóteles parece atribuirle a un individuo, y a la civilización a la que éste pertenecía, una especie de titularidad absoluta respecto de la validez intelectual, que ni el filósofo, ni el antropólogo, ni el historiador de la civilización antigua están dispuestos a reconocer. La aceptación general de este tipo de suposiciones movió hace tiempo a John Locke a tener un inusual arranque de incisivo humor: "Dios se limitó a convertir a los hombres en criaturas que andan sobre dos piernas, y dejó en manos de Aristóteles la tarea de hacerlos racionales" (*Essay Concerning Human Understanding*, libro IV, cap. 17, 84). Con todo, el análisis del propio Locke de las "formas de argumentación" y "la división de las ciencias" está claramente encuadrado dentro de la tradición proveniente de Aristóteles y su época, y también lo está, en algunos sentidos importantes, la cultura escrita, no sólo de Occidente sino de todo el mundo civilizado de hoy. Existe sin duda una eficacia más o menos absoluta en la organización del conocimiento humano que aparece en los modos de pensar de la primera cultura sustancialmente escrita, pero su definición (que no podría ser más difícil de lo que es) excede con mucho el alcance de este ensayo. Max Weber consideraba que el factor esencial de diferenciación de la civilización occidental era la "racionalidad formal" de sus instituciones que, a su vez, constituía para él la versión más plenamente desarrollada y más exclusivamente practicada de la tendencia humana a actuar en forma razonable: a comportarse con "racionalidad sustantiva". Para Weber, la "racionalidad formal" no era sino una forma institucionalizada de esta tendencia general que operaba a través de "normas racionalmente establecidas, mediante estatutos, decretos y regulaciones",[57] antes que a través de alianzas personales, religiosas, tradicionales o carismáticas. La diferenciación que propone Weber es en algunos aspectos paralela a la que antes se estableció entre la cultura oral y la alfabética, y en varias ocasiones Weber anticipa parte de la argumentación presentada en este ensayo.[58]

El presente estudio es, por lo tanto, un intento de abordar un problema muy general desde un punto de vista particular. En él se sugiere

una razón para explicar algo que ha sido ampliamente comentado en la comparación entre la antropología y la sociología: el carácter relativamente incompleto de los análisis sociológicos en comparación con los de la antropología, y la tendencia de los antropólogos que estudian sociedades europeas a limitar sus observaciones a las comunidades aldeanas o los grupos familiares. Porque al margen de las diferencias de escala y complejidad de las estructuras sociales, hay otras dos dimensiones de análisis que en la práctica pueden ser dejadas de lado por el antropólogo, pero no por el estudioso de las sociedades con cultura escrita.

En primer lugar, la reificación del pasado en el registro escrito implica que la sociología inevitablemente debe tener un interés más profundo en la historia. Aquí hay muchos aspectos prácticos y teóricos en juego, porque la gran importancia de la dimensión histórica, con sus muy distintos tipos de efecto en diversos grupos sociales, sin duda plantea serios problemas metodológicos. En el nivel más general, el modelo analítico del sociólogo debe tomar en cuenta el hecho de que, desde cierto punto de vista, sus datos incluyen materiales acumulados de culturas y períodos anteriores, y que la existencia de estos registros aumenta mucho las alternativas referentes a los posibles modos de pensar y comportarse de los miembros de la sociedad que está estudiando, al tiempo que ejerce otros tipos de influencia sobre sus actos. Esta complejidad adicional significa que ciertos aspectos del pasado siguen siendo pertinentes (al menos potencialmente) en el panorama contemporáneo, y también implica que cuando se utilizan modelos teóricos funcionales, las interconexiones difícilmente pueden ser tan directas o inmediatas como las que podría encontrar el antropólogo en las sociedades ágrafas.

En segundo lugar, el sociólogo siempre debe tener presente que, dado que en la sociedad con alfabeto gran parte de la función homeostática de la tradición oral se cumple a nivel interior e individual, más que a nivel abierto y público, las descripciones sociológicas, que inevitablemente se refieren ante todo a la vida colectiva, son bastante menos completas que las de la antropología, por lo que suministran una orientación menos segura para comprender la conducta de los individuos concretos que componen la sociedad.

Resumen

La antropología reciente ha rechazado con razón las distinciones categóricas entre el pensamiento de los pueblos "primitivos" y el de los "civilizados", entre los modos de pensar "mitopoéticos" y los "lógico-empíricos". Pero esta reacción ha sido llevada demasiado lejos: combinando un exagerado relativismo y una actitud sentimentalmente igualitaria,

se soslayan algunos de los problemas más básicos de la historia humana. Si bien se reconocen las diferencias entre las sociedades complejas y las simples, las explicaciones ofrecidas al respecto son poco satisfactorias. En lo que respecta a la civilización occidental, por ejemplo, sus orígenes son atribuidos a la naturaleza del genio griego, a la estructura gramatical de las lenguas indoeuropeas o, lo que es un poco más verosímil, a los adelantos tecnológicos de la Edad de Bronce y sus consecuencias en cuanto a la división del trabajo.

A nuestro modo de ver, sin embargo, no se ha prestado suficiente atención al hecho de que la revolución urbana del antiguo Cercano Oriente produjo una invención —la escritura— que cambió toda la estructura de la tradición cultural. Potencialmente, la comunicación entre los hombres ya no estaba restringida a la transitoriedad de la conversación oral. Pero dado que eran difíciles de aprender, los primeros métodos de escritura utilizados tuvieron efectos relativamente limitados, y sólo cuando la simplicidad y la flexibilidad de la escritura alfabética posibilitaron la difusión de la cultura escrita, empezó por primera vez a cobrar forma concreta, en el mundo griego del siglo VII a.C., una sociedad con cultura esencialmente escrita que pronto estableció muchas de las instituciones que pasaron a ser características de todas las sociedades posteriores con cultura escrita.

El desarrollo de un sistema de escritura fácil (tanto por los materiales como por los signos utilizados) fue más que una mera condición previa del logro griego: influyó todo su carácter y su desarrollo de varias maneras fundamentales. En las sociedades orales, la tradición cultural se transmite casi enteramente a través de la comunicación personal, y los cambios en su contenido van acompañados del proceso homeostático de olvidar o transformar aquellas partes de la tradición que dejan de ser necesarias o pertinentes. Las sociedades con cultura escrita, en cambio, no pueden descartar, absorber ni transmutar el pasado de esa forma. En vez de ello, sus miembros cuentan con versiones permanentemente registradas del pasado y sus creencias, y como el pasado queda así separado del presente, se hace posible la investigación histórica. Esto, a su vez, fomenta el escepticismo, no sólo respecto del pasado legendario, sino también de las ideas aceptadas sobre el universo en su totalidad. A partir de aquí, el siguiente paso es ver cómo elaborar y verificar otras explicaciones posibles; y de esto surgió el tipo de tradición intelectual lógica, especializada y acumulativa de la Jonia del siglo VI. Los tipos de análisis propios del silogismo, y de otras formas de procedimiento lógico, son claramente dependientes de la escritura, y específicamente de una forma de escritura lo bastante simple y cursiva como para permitir la práctica generalizada y habitual de registrar enunciados verbales y luego analizarlos. Es probable que el proceso analítico que implica la escritura misma, la formalización por escrito de los soni-

dos y la sintaxis, sea lo único que posibilita la práctica habitual de separar en unidades formalmente distintas los diversos elementos cuya integridad indivisible es la base de la "participación mística" que Lévy-Bruhl considera característica del pensamiento de los pueblos sin cultura escrita.

Uno de los problemas que no han podido resolver ni Lévy-Bruhl ni ningún otro partidario de una dicotomía radical entre el pensamiento "primitivo" y el "civilizado" es el de la persistencia del "pensamiento no lógico" en las sociedades modernas con cultura escrita. Pero, desde luego, debemos tomar en cuenta que en nuestra civilización, la escritura es claramente una adición, y no una alternativa, a la transmisión oral. Incluso en nuestra cultura de *buch und lesen*, la crianza de los niños y muchísimas otras formas de actividad tanto dentro como fuera de la familia dependen del habla; y en las culturas occidentales, la relación entre la tradición escrita y la oral debe verse como un problema fundamental.

La consideración de las consecuencias de la cultura escrita en estos términos, por consiguiente, arroja cierta luz no sólo sobre la índole de las realizaciones griegas sino también sobre las diferencias intelectuales entre las sociedades simples y las complejas. Existen, desde luego, muchas otras consecuencias que no hemos comentado, como por ejemplo, el papel que cumple la escritura en la administración de los estados centralizados y otras organizaciones burocráticas; nuestro objetivo ha sido sólo el de analizar en términos muy generales algunas de las consecuencias históricas y funcionales más significativas de la cultura escrita.[59]

Notas

1 Algunos autores distinguen el campo de la antropología social del de la sociología sobre la base de su objeto de estudio (por ejemplo, el estudio de pueblos sin escritura o no europeos), y otros sobre la base de las técnicas empleadas (por ejemplo, la de la observación participativa). Véase una discusión de estos puntos en Siegfried F. Nadel, *The Foundations of Social Anthropology* (Londres, 1951), pág. 2.

2 Bronislaw Malinowski, "El problema del significado en las lenguas primitivas", en C. K. Ogden e I.A. Richards, *The Meaning of Meaning* (Londres, 1936), págs. 296-336, en especial la pág. 331. Pero véanse también los comentarios críticos de Claude Lévi-Strauss en *La Pensée sauvage* (París, 1962), págs. 6, 15-16.

3 *L'Année sociologique*, VII (1902-3), págs.1-72. Véase también S. Czarnowski, "Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie", *Actes du congrès international d'histoire des religions* (París, 1925), I, págs. 339-59.

4 Jack Goody, notas de campo inéditas, 1950-2. Véase también E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford, 1940), capítulo 3, "Tiempo y espacio", y David Tait, *The Konkomba of Northern Ghana* (Londres, 1961), págs. 17 y sigs. Véase un tratamiento general del tema en A. Irving Hallowell, "Temporal Orientations in Western Civilization and in a Preliterate Society", *American Anthropologist,* XXXIX (1937), págs. 647-70.

5 *Les Cadres sociaux de la mémoire* (París, 1925); "Mémoire et société", *L'Année sociologique*, 3ª serie, I (1940-8), págs. 11-177; *La Mémoire collective* (París, 1950). Véase también en Frederic C. Bartlett la tendencia del discurso oral a convertirse en una expresión de las ideas y actitudes del grupo, más que del hablante individual, en *Remembering* (Cambridge, 1932), págs. 265-7, y *Psychology and Primitive Culture* (Cambridge, 1923), págs. 42-3, 62-3, 256.

6 Laura Bohannan, "A Genealogical Charter", *Africa*, XXII (1952), págs. 301-15; Emrys Peters, "The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XC (1960), págs. 29-53. Véase también Godfrey y Monica Wilson, *The Analysis of Social Change* (Cambridge, 1945), pág. 27.

7 Cap. 49; una corroboración adicional de este supuesto se encuentra en la etimología del término hebreo *Toledot*, que originalmente denotaba "genealogías" y también asumía el significado de "historias y relatos" sobre el origen de una nación. "En este sentido, el término también se aplicaba al relato de la creación del cielo y la tierra" (Solomon Gandz, "Oral Tradition in the Bible", en *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, Salo W. Baron y Alexander Marx, comps., Nueva York, 1935, pág. 269).

8 "A Genealogical Charter", pág. 314.

9 Jack Goody, notas de campo inéditas, 1956-7; los jefes de las divisiones que no podían ocupar el puesto de máxima autoridad también se autoproclamaban descendientes del antepasado fundador, Jakpa, pero ésta no era una parte intrínseca del mito según se lo relataba habitualmente; en todo caso, la cantidad de jefes se mantuvo constante durante el período en cuestión.

10 Franz Boas, "The Folklore of the Eskimo", *Journal of American Folklore*, LXIV (1904), pág. 2. Lévi-Strauss considera la ausencia de conocimiento histórico como uno de los rasgos distintivos de *la pensée sauvage*, en contraste con *la pensée domestiquée* (*La Pensée sauvage*, pág. 349).

11 C.F. y F.M. Voegelin clasifican todos estos sistemas (el chino, el egipcio, el hitita, el maya y el sumerio-acadio) como "sistemas logográficos con inclusión de alfabeto"; como estos sistemas utilizan mecanismos fonéticos, incluyen, bajo el título de "alfabetos autosuficientes", sistemas que tienen signos para representar secuencias de consonante-vocal (es decir, silabarios), consonantes independientes (CI), como el fenicio, o consonantes independientes más vocales independientes (CI + VI), como el griego. En este ensayo empleamos el término "alfabeto" en el sentido más restringido y habitual: un sistema fonémico con signos independientes para las consonantes y las vocales (CI-VI).

12 El término "protoletrado" a menudo se emplea con un sentido un poco diferente, como cuando S.N. Kramer ("New Light on the Early History of the Ancient Near East", *American Journal of Archaeology*, LII, 1948, pág. 161) lo usa para designar la fase sumeria en la Baja Mesopotamia, cuando se inventó la escritura. Parece no haber ningún término de uso generalmente aceptado para designar las sociedades en las que existe un sistema de escritura fonética totalmente desarrollado pero socialmente restringido. Sterling Dow ("Minoan Writing", *American Journal of Archaeology*, LVIII, 1954, págs. 77-129) caracteriza dos etapas de la sociedad minoica: una etapa de "cultura escrita detenida", en la que se hacía muy poco uso de la escritura (Lineal A) y otra de "cultura escrita especial", en la que la escritura era regularmente usada pero sólo para ciertos propósitos limitados (Lineal B). Stuart Piggott cataloga a ambas etapas como "cultura escrita condicional". (*Approach to Archaeology*, Londres 1959, pág. 104).

13 "La escritura jeroglífica egipcia se mantuvo prácticamente sin cambios durante un período de 3000 años", según David Diringer (*Writing*, Londres 1962, pág. 48). Diringer atribuye el hecho de que esta escritura nunca haya perdido su carácter engorroso y complejo a "su excluyente cualidad sagrada" (pág. 50).

14 Muchos especialistas han observado la falta de desarrollo en Egipto tras los logros iniciales del Antiguo Reino: véase un análisis (y un punto de vista contrario) al respecto en John A. Wilson en *Before Philosophy*, comps. H. Frankfort y colaboradores (Londres, 1949), págs. 115-16 (publicado en Estados Unidos como *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946).

15 "La visión del mundo de los egipcios y los babilonios estaba condicionada por la enseñanza de los libros sagrados; por consiguiente, constituía una ortodoxia cuyo mantenimiento estaba a cargo de los colegios de sacerdotes" (Benjamin Farrington, *Science in Antiquity*, Londres, 1936, pág. 37. Véase también Gordon Childe, *What Happened in History*, pág. 121. [*Qué sucedió en la historia.* Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.]

16 Gelb, *Study of Writing*, pág. 196 [*Historia de la escritura.* Madrid, Alianza, 1993.] sostiene que todos los tipos principales de silabarios se desarrollaron precisamente de este modo. Driver rechaza la posibilidad de que el alfabeto fenicio fuera inventado en territorio egipcio, pues en tal caso habría sido "sofocado al nacer" por el "peso muerto de la tradición egipcia, que ya tenía una larga antigüedad y estaba en manos de una casta sacerdotal poderosa" (*Semitic Writing*, pág. 187).

17 Driver califica de "inmensamente complicadas" las formas semíticas de escritura prealfabética (*Semitic Writing*, pág. 67).

18 Sobre el sistema hitita, véase O. R. Gurney, *The Hittites* (Londres, 1952), págs. 120-1. Sobre el sistema micénico, véase John Chadwick, *The Decipherment of Linear B* (Cambridge, 1958).

19 *The Alphabet*, págs. 214-18. Sobre el carácter "accidental" de este cambio, véase C.F. y F.M. Voegelin, "Typological Classification", págs. 63-4.

20 Según Ralph E. Turner, en *The Great Cultural Traditions* (Nueva York, 1941), I, págs. 346, 391, los hebreos adoptaron el sistema semítico en el siglo XI a.C. y los hindúes bastante más tarde, probablemente en el siglo VIII a.C.

21 Por ejemplo, Lucas xx, Mateo xxiii; en el siglo VII a.C., hasta los reyes y los profetas empleaban escribas, Jeremías xxxvi, 4, 18.

22 Driver, *Semitic Writing*, págs. 87-90, donde pone como ejemplo el caso de un escriba que, al no tener ningún hijo varón, "le enseñó sus conocimientos al hijo de su hermana".

23 "Si el alfabeto se define como un sistema de signos que expresan sonidos singulares del habla, entonces el primer alfabeto al que se justifica darle este nombre es el alfabeto griego" (Gelb, *Study of Writing*, pág. 166).

24 I Reyes XVII, 4-6; véase *A Dictionary of the Bible...*, comp. James Hastings (Nueva York, 1898-1904), *s.v.* "Elías".

25 810a. De los 10 a los 13 años de edad.

26 *L'Adoption universelle des caractères latins* (París, 1934); véase un análisis y una documentación más recientes en William S. Gray, *The Teaching of Reading and Writing: An International Survey, Unesco Monographs on Fundamental Education*, X (París, 1956), esp. págs. 31-60.

27 L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece* (Oxford, 1961), pág. 21; R. M. Cook y A. G. Woodhead, "The Diffusion of the Greek Alphabet", *American Journal of Archaeology*, LXIII (1959), págs. 175-8. Sobre el norte de Siria, véase Sir Leonard Woolley, *A Forgotten Kingdom* (Londres, 1953).

28 Chester Starr habla de su uso por parte de "una clase aristocrática relativamente grande" (pág.171), y Jeffery observa que "la escritura nunca fue considerada como un arte esotérico en la antigua Grecia. La gente común podía aprender a escribir, y lo hacía, pues muchas de las primeras inscripciones que poseemos son 'grafitti' espontáneos" (pág. 63).

29 I. 1114; en el año 414 a.C. Véase también Platón, *Apología*, 26d, y los estudios generales de Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*.

30 *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven, 1955), II, pág. xiii; y *An Essay on Man* (Nueva York, 1953), esp. págs. 106-30, 281-3. Véase el punto de vista de Werner Jaeger en *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947) [*La teología de los primeros filósofos griegos.* Madrid, Fondo de Cultura económica, 1977.]

31 "Magic, Science and Religion" en *Science, Religion and Reality*, comp. Joseph Needham (Nueva York, 1925), reeditado como *Magic, Science and Religion* (Nueva York, 1954), pág. 27. Véase una evaluación del logro positivo de Lévy-Bruhl en Evans-Pritchard, "Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality", *Bulletin of the Faculty of Arts, University*

of Egypt, II (1934), págs. 1-36. En su obra posterior, Lévy-Bruhl modificó la rigidez de su anterior dicotomía.

32 Véase también el ensayo de Max Gluckman, "Social Beliefs and Individual Thinking in Primitive Society", *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, XCI (1949-50), págs. 73-98. Desde una perspectiva un poco diferente, Lévi-Strauss ha analizado "la lógica de las clasificaciones totémicas" (*La Pensée sauvage*, págs. 48 y sigs.) y habla de dos modos distintos de pensamiento científico; la primera (o "primitiva") variedad consiste en "la ciencia de lo concreto", el conocimiento práctico del hombre que hace tareas diversas (*bricoleur*), que es la contraparte técnica del pensamiento mítico (pág. 26).

33 "Fue en Jonia donde tuvieron lugar los primeros intentos totalmente racionales de describir la naturaleza del mundo" (G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, pág. 73) [*Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1981.] La obra de los filósofos milesios, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, es descripta por los autores como "un evidente resultado del enfoque genético o genealógico de la naturaleza ejemplificado por la *Teogonía* de Hesíodo" (pág. 73).

34 Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín, 1951), fr. II, 23; véase también John Burnet, *Early Greek Philosophy* (2ª edición, Londres, 1908), págs. 131, 140-1, y Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), págs. 42-7; Kirk y Raven, *The Presocratic Philosophers*, págs. 163 y sigs.

35 Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, fr. 40, 42, 56, 57, 106; véase también Francis M. Cronford, *Principium Sapientae: The Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, 1952), pág. 112 y sigs.; Kirk y Raven, *The Presocratic Philosophers*, pág. 182 y sigs.

36 Véase en el *Teeteto*, 142c-143c, una descripción de la actividad de tomar notas (*hypomnemata*) entre los atenienses.

37 Felix Jacoby observa que "la fijación en la escritura, una vez alcanzada, tuvo en primer término un efecto preservador sobre la tradición oral, porque dio fin a las involuntarias alteraciones de los *mnemai* (recuerdos) y puso límites a la creación arbitaria de nuevas *logoi* (historias)" (*Atthis*, 1949, pág. 217). Jacoby señala que esto les creó a los primeros encargados de registrar por escrito el pasado, ciertas dificultades que los anteriores *mnemones*, o "recordadores" profesionales no habían tenido que enfrentar; cualquiera fuera su propio punto de vista personal sobre la cuestión, "ningún verdadero atidógrafo podía sacar a Kekrops de su posición de primer rey ático... Nadie podía quitarle a Solón la legislación que fundó *in nuce* la primera constitución ática de la historia". Esas cosas ya no podían ser olvidadas en silencio, como en la tradición oral.

La conclusión general del argumento de Jacoby contra la hipótesis de Wilamowitz de la existencia de una "crónica preletrada" es que "la conciencia histórica...no es más antigua que la literatura histórica" (pág. 201).

38 Como han subrayado los estudiosos de los sistemas políticos indígenas de Africa, los cambios generalmente toman la forma de la rebelión, antes que de la revolución; los súbditos rechazan al rey, pero no la monarquía. Véanse Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan* (Conferencia Frazer, Cambridge, 1948), págs. 35 y sigs.; Max Gluckman, *Rituals of Rebellion in South-East Africa* (Conferencia Frazer, 1952), Manchester, 1954.

39 259e; 274-5. De la traducción de Reginald Hackforth en su libro *Plato's Phaedrus* (Cambridge, 1952).

40 341c-d (trad. R.S. Bluck, *Plato's Life and Thought*, Londres, 1949).

41 *Memorabilia*, i, 6, 16. Véanse también *Fedón*, 98-9; *Fedro*, 230 d-e.

42 Véase esp. *Leyes* 793 a-c, de Platón. Según H. V. Apfel, en "Homeric Criticism in the Fourth Century B.C.", *Transactions of the American Philological Association*, LXIX (1938), pág. 247, Platón representa a la vez la vieja veneración y la nueva desconfianza hacia Homero.

43 *Político*, 278. Véase también *Cratilo*, 424b-428c.

44 *Teeteto*, 201-202. La anaogía se continúa hasta el final del diálogo.

45 184b. Hubo, por supuesto, muchos precursores; no sólo Platón y sus leyes de la dialéctica, sino también los sofistas y los gramáticos con sus intereses semánticos (véase John Edwin Sandys, *A History of Classical Scholarship*, Cambridge, 1921, I. págs. 27, 88 y sigs.).

46 *Geography*, 608-9, cit. Sandys, *History of Classical Scholarship*, I, pág. 86. Véanse también *ibid.* págs. 76-114, y James Westfall Thompson, *Ancient Libraries* (Berkeley, 1940), págs. 18-21.

47 *Cit.* Harold A. Innis, "Minerva's Owl", *The Bias of Communication* (Toronto, 1951), pág. 24. Harold Innis estudió los efectos más amplios de las formas de comunicación, como aparece también en su libro *Empire and Communications* (Oxford, 1950). Esta vía de investigación ha sido recogida en la revista *Explorations* de la Universidad de Toronto; también estamos en deuda con el trabajo por entonces inédito del profesor E.A. Havelock sobre la revolución alfabética en Grecia. Entre los muchos autores anteriores que han abordado el aspecto griego del problema, cabe mencionar a Nietzsche (*Beyond Good and Evil*, Edimburgo, 1909, pág. 247) y a José Ortega y Gasset ("The Difficulty of Reading", *Diogenes*, XXVIII (1959), págs. 1-17). Entre los que han tratado las diferencias entre las formas oral y escrita de comunicación en general, son especialmente importantes para nuestro trabajo David Reisman ("The Oral and Written Traditions", *Explorations*, VI, 1956, págs. 22-8, y *The Oral Tradition, the Written Word and the Screen Image* (Yellow Springs, Ohio, 1956) y Robert Park ("Reflections on Communication and Culture", *American J. of Sociology*, XLIV, 1938, pág. 187-205).

48 *Gulliver's Travels*, parte IV, cap. 9, comp. Arthur E. Case (Nueva York, 1938), pág. 296.

49 *Chan Kom, a Maya Village* (Washington D.C., 1934); *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941); *A Village that Chose Progress: Chan Kom Revisited* (Chicago, 1950); y para un tratamiento más general, *The Primitive World and its Transformations* (Ithaca, Nueva York,1953), págs. 73, 108. Véase también Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound* (Londres, 1957). Véase el concepto de *anomia* en Emile Durkheim, *Le Suicide* (París, 1897), libro II, cap.5 [*El suicidio. Estudio de sociología.* Madrid, Reus, 1928].

50 Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trad. G. Simpson (Nueva York, 1933), pág. 130 [*La división del trabajo social.* Barcelona, Planeta-Agostini, 1985].

51 En el *Teeteto*, por ejemplo, se hace hincapié en el diálogo interno del alma en el que ésta percibe ideas éticas "comparando dentro de sí misma las cosas pasadas y presentes con el futuro" (186b).

52 Jaeger, *Paideia* (Oxford, 1939), II, pág. 18, [*Paideia: Los ideales de la cultura griega.* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.] se refiere a los diálogos y los recuerdos por parte de muchos miembros del círculo de Sócrates como a "nuevas formas literarias inventadas por el círculo socrático...para recrear la incomparable personalidad del maestro".

53 Así como se ha argumentado que para entender correctamente a Homero se requiere una "crítica literaria no aristotélica" que sea adecuada a la literatura oral: James A. Notopoulos, "Parataxis in Homer: a New Approach to Homeric Literary Criticism", *Transactions of the American Philological Association*, LXXX (1949), págs. 1, 6.

54 "Codifications of Reality: Lineal and Nonlineal", en *Freedom and Culture* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1959), págs. 105-20; véase también, de la misma autora, "Conceptual Implications of an Indian Language", *Philosophy of Science*, V (1938), págs. 89-102.

55 *Op. cit.*, pág. 153

56 Por ejemplo, en su ensayo titulado "A linguistic consideration of thinking in primitive communities" (*Language, Thought and Reality*, págs. 65-86), Whorf examina el planteo de Lévy-Bruhl de que el pensamiento del hombre primitivo se caracteriza por la *participation mystique*, y sugiere que las diferencias tienen relación con la estructura de la lengua. Whorf no menciona el papel de la escritura, y parece considerar que el lenguaje mismo es la variable independiente, aunque en un ensayo posterior, "Habitual thought", sí hace una breve referencia a la escritura, así como a la *interdependencia* del lenguaje y la cultura (pág. 153). Lévi-Strauss, quien se interesa mucho en los aspectos lingüísticos

del problema, no hace ninguna mención del papel de la cultura escrita en su análisis de las diferencias entre *la pensée sauvage* y *la pensée domestiquée*, pero por otra parte, el proceso concreto de domesticación es un tema periférico en su estudio (1962).

57 *From Max Weber: Essays in Sociology*, trad. H.H. Gerth y C. Wright Mills (Nueva York, 1946), págs. 298-9 [*Ensayos de sociología contemporánea.* Barcelona, Martínez-Roca, 1972.]. Véase también *The Theory of Social and Economic Organisation*, trad. A.M. Henderson y Talcott Parsons (Nueva York, 1947), págs. 184-6 [*Economía y sociedad.* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.].

58 Especialmente en la "Introducción del autor" a *The Protestant Ethic*, trad. Talcott Parsons (Londres, 1930), págs. 13-31 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Barcelona, Edicions 62, 1988.], donde Weber hace un examen rápido pero completo del problema de "qué combinación de circunstancias" hizo que algunos aspectos de la civilización occidental "se ubiquen en una línea de desarrollo que tiene significación y valor *universales*". Véase también su conferencia "Science as a Vocation" (*From Max Weber*, esp. págs. 138-43).

59 Los autores de este ensayo tenemos una deuda de gratitud con John Beattie, Glyn Daniel, Lloyd Fallers, Moses Finley, Joseph Fontenrose, Harry Hoijer, el desaparecido Alfred Kroeber, Simon Pembroke y Nur Yalman, quienes leyeron y comentaron las primeras versiones de este trabajo. También agradecemos al Centro de Estudios Avanzados en Ciencias de la Conducta, de California, la oportunidad de trabajar juntos en el manuscrito durante la primavera de 1960.

2

Las implicaciones de la cultura escrita en las sociedades tradicionales de la China y la India

En el siguiente ensayo, la doctora Gough analiza las hipótesis planteadas en "Las consecuencias de la cultura escrita" respecto de la India y la China. La autora señala que nos manejamos con causas necesarias y no suficientes; en esto estamos totalmente de acuerdo, ya que dudamos que existan "causas suficientes" que puedan dar cuenta de los complejos aspectos de la conducta humana.

La autora también sugiere algunas modificaciones a nuestra hipótesis original, que ya comenté en la introducción. Nosotros tendimos a sobreestimar las dificultades de la escritura china y a subestimar los logros de su cultura escrita. En lo que concierne a las culturas alfabéticas, un tema central de este libro es que debe prestarse más atención a los factores que restringen el uso de la escritura y la lectura, tanto con respecto a la extensión del público como a la naturaleza y circulación de los productos de la cultura escrita.

La doctora Gough hace varios comentarios sobre nuestro trabajo anterior que contribuyen a clarificar los problemas allí expuestos. Plantea que no hubo una dicotomía neta entre lo natural y lo sobrenatural hasta comienzos de la ciencia experimental en la época moderna; la diferenciación ha sido progresiva. También señala que se producen eliminaciones del corpus escrito. Hay extensos períodos de la historia de la cultura escrita de Oriente Medio de los que se sabe muy poco porque no se han conservado documentos. Por otra parte, hay materiales orales que pueden mantenerse en circulación, inalterados, durante siglos. Con todo, la diferencia de escala en cuanto a la capacidad de almacenamiento que la escritura posibilita nos permite asignarle un papel importante en el gran progreso que ha realizado el hombre desde la Edad de Bronce; no se trata sólo de una cuestión de capacidad, sino que, además, el material así almacenado es relativamente indestructible. Los comentarios de la doctora Gough sobre la democracia son oportunos; nos estamos refiriendo a una participación consciente y masiva en los procesos de gobierno para la cual la cultura escrita aparece como un requisito previo esencial. Cuando comentamos la tendencia de la escritura a producir "una vasta proliferación de distinciones más o menos tangibles sobre la base de lo que la gente había leído" y cuando analizamos el problema de la alienación (en el que nosotros veíamos a la cultura escrita tan sólo como un factor entre otros), no estábamos pensando en clases o estratos sociales definidos. La individuación, la alienación y las distinciones que teníamos en mente se referían a la capacidad de extender la propia experiencia en el tiempo y el espacio por medio de lo que se lee, dando así lugar a una historia intelectual que es distinta, a menudo radicalmente, en cada individuo de la sociedad. Sin duda, la cultura escrita es, como siempre, una condición previa; no buscamos explicaciones monolíticas de la conducta humana, y no pretendemos oponer la cultura escrita al capitalismo o la burocracia como causas alternativas. Pero sí nos parece que el cambio en la naturaleza de los medios tiene importantes implicaciones en la experiencia individual.

2

Las implicaciones de la cultura escrita en las sociedades tradicionales de la China y la India

Kathleen Gough

A efectos de verificar y ampliar las hipótesis propuestas por Goody y Watt, es necesario contar con información sobre los usos de la escritura en una amplia gama de sociedades. En el siguiente trabajo analizaré los planteos de estos autores en líneas muy generales, a la luz de comparaciones con los casos de la India y la China. En un capítulo posterior describiré los usos de la escritura en el reino de Kerala, en el sudoeste de la India, desde principios del siglo XVI hasta mediados del XVIII, y concluiré con una breve reseña de algunos cambios operados en los usos y las implicaciones de la cultura escrita en la Kerala moderna.

La "difusión" de la cultura escrita

Hay una dificultad inicial que se nos plantea con respecto al significado del término "difusión de la cultura escrita". ¿Estaban la escritura y la lectura más difundidas en la Jonia del siglo VI o el Atica del siglo V que, por ejemplo, en las zonas importantes de los imperios Maurya y Gupta o la China de las dinastías Han o Sung? Aun concediendo que la mayoría de los ciudadanos griegos del siglo V a.C. constituían un público lector de libros, se desconoce hasta qué punto la cultura escrita estaba difundida entre los no ciudadanos. McNeill, citando a Beloch y

Gomme, concluye que "el número de ciudadanos varones adultos en Atenas probablemente oscilaba entre 35.000 y 50.000 en vísperas de la Guerra del Peloponeso, y la población total del Atica, entre 250.000 y 350.000 individuos, de los cuales un poco menos de la mitad eran esclavos y extranjeros privados de derechos".[1] Dado que casi todas las mujeres en la Grecia clásica eran analfabetas, es posible que la India de la dinastía Gupta de los siglos IV y V d.C., e incluso la región central del imperio Maurya (siglos IV y III a.C.), tuvieran un porcentaje similar de personas que sabían leer y escribir, al menos en las zonas aledañas a las ciudades capitales.

En estos imperios, como luego en la India medieval, la cultura escrita parece haber sido universal entre los hombres de las dos clases superiores de la sociedad, los brahmanes (sacerdotes, hombres de leyes y académicos) y los chatrias (gobernantes y militares). Es probable que el conocimiento de la escritura estuviera difundido, también, entre los vaisias, de mediano rango (comerciantes, artesanos y parte del campesinado), pues algunas de las inscripciones primitivas registran donaciones a causas religiosas efectuadas por mercaderes y artesanos ricos. Además, fueron las clases comerciantes las que favorecieron el budismo y el jainismo, con su rechazo por la literatura y los ritos védicos y su promulgación de escritos sagrados vernáculos. Estas tres castas superiores, las de los "vueltos a nacer", ciertamente tenían acceso legal a la mayor parte de los escritos del hinduismo, el jainismo y el budismo, si deseaban hacer uso de ellos.

La cuarta casta, la de los sudras o trabajadores manuales, tenía un rango muy inferior. Constituían una categoría "impura", en gran parte servil, y la ley les prohibía amasar fortuna y escuchar o recitar los vedas sánscritos. Parece probable que los sudras, junto con las castas exteriores o los "intocables" de menor rango aún, fueran en su mayor parte analfabetos en las regiones del norte de la India, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media. Aun así, algunos sudras de la India de hecho hicieron fortuna y, aunque se les prohibía estudiar los Vedas, no les estaba prohibido estudiar las obras épicas y *puranas* más tardías, ni leer la literatura devocional vernácula de la época posterior a la dinastía Maurya. En el sur de la India, a su vez, los primeros reinos de Tamil del siglo I al IV tuvieron poetas reconocidos provenientes de las castas de los sudras o incluso de los intocables, lo que también sucedió en el posterior reino Tamil de Chola entre los siglos X y XII (Basham 1954: 142-4; Sastri 1955: 132).

Si bien las estimaciones cuantitativas son arriesgadas, es muy posible que la mitad de los hombres, y tal vez la quinta o la sexta parte de las mujeres, supieran leer y escribir en los períodos de mayor prosperidad y auge en los imperios del norte y del sur de la India, en los que se utilizaba el regadío. Como expondré más adelante, los porcentajes pueden haber sido aun mayores en los pequeños reinos de Kerala, basados en la agricultura pluvial y el comercio exterior, entre los siglos XVI y XVIII.

Al igual que en Grecia, la escritura en la India era rápida y los materiales, fáciles de obtener, siendo los más comunes las hojas de palmera procesadas. En algunas zonas también se empleaban cortezas de abedul, algodón encolado, seda y listones delgados de bambú o madera. En el norte y centro de la India, se utilizaba tinta, aplicada con plumas hechas de caña. En el sur, se grababan las letras con un punzón y luego se frotaba la hoja con negro de humo en polvo (Basham 1955: 194, 198-9; Sastri 1955: 132).

Un nivel similar de cultura escrita podría haber existido en los períodos de florecimiento cultural en la China, tras la introducción de la escritura con pincel y la estandarización y simplificación de las letras en el imperio Ch'in del siglo III a. C. Needham observa que en la China de la dinastía Han, alrededor del año 145 a.C., se brindaba educación al menos a algunos campesinos en las escuelas locales, hasta un nivel inferior al requerido por los alumnos destinados a ocupar cargos burocráticos. Las bibliotecas guardaban cientos de libros escritos en madera, tablillas de bambú, seda y papel, y hacia el año 145 a.C. se instituyeron cátedras universitarias para cada una de las principales disciplinas del saber. El apogeo del aprendizaje chino premoderno se alcanzó, al parecer, en la época Sung en los siglos X a XIII a. C. La imprenta estaba difundida en el año 980 d.C., y en el siglo X se conocía una forma rápida de escritura cursiva, comparable en velocidad a la taquigrafía, que era practicada por los académicos chinos en lugares tan distantes como Bagdad (Needham 1954; I, 101-2, 111, 219).

Aunque no hay datos concluyentes sobre la proporción de individuos que sabían leer y escribir, creo que debemos ubicar a las civilizaciones hindú y china, junto con la griega, en la categoría de sociedades "medianamente avanzadas" establecida por Parsons. En tanto tales, estas sociedades contrastan con las que Parsons cataloga de "arcaicas", y que poseen una cultura escrita esotérica, restringida a ciertos grupos altamente especializados, en general de sacerdotes o magos (Parsons 1966: 51).

Parsons define las culturas medianamente avanzadas como aquellas en las que los varones adultos de una clase superior tienen pleno dominio de la lectura y la escritura. Estas sociedades suelen organizar sus culturas en torno a una serie de escritos sagrados, cuyo conocimiento es patrimonio de todos los hombres educados. Parsons sostiene que sólo las sociedades industriales modernas institucionalizan la cultura escrita para la mayoría de los varones y las mujeres. Quizá se podría argumentar que la Grecia de los siglos V y IV tenía una mayor proporción de personas que sabían leer y escribir que ninguna otra sociedad premoderna. Sin embargo, al no haber pruebas adecuadas al respecto, tengo que clasificar las altas culturas de la India y la China junto con la de Grecia basándome en criterios cualitativos tales como la existencia de universidades, bibliotecas, inscripciones públicas y escuelas pueblerinas. Una investigación más precisa podría revelar diferencias cuantitativas en la cultura escrita que, de hecho, son cruciales para algunas de las diferencias culturales que analizaremos.

El alfabeto

Partiendo de la base de que las sociedades griega, hindú y china eran "medianamente avanzadas", con una cultura escrita *relativamente* difundida, la siguiente cuestión a analizar es el alfabeto. El hecho más llamativo, desde luego, es que aunque hayan conocido la escritura alfabética desde el siglo II d.C., los chinos se negaron a aceptarla hasta la época actual. Al parecer, rechazaron el alfabeto porque para la época en que les fue presentado, su propio sistema de escritura más trabajoso —una combinación de símbolos ideográficos y logogrifos— hacía siglos que se había convertido en el medio utilizado para crear un extenso corpus literario, además de estar ligado a las instituciones religiosas y ser aceptado como el sello distintivo de la gente educada.[2]

La conservación de un sistema de escritura predominantemente ideográfico por parte de los chinos parece contradecir algunos de los planteos de Goody y Watt acerca del alfabeto. En primer lugar, como he sostenido, es posible que la cultura escrita haya estado casi tan difundida en algunos períodos de la China tradicional como lo estaba la escritura alfabética en la Grecia clásica. En segundo lugar, esto es ciertamente lo que ocurre hoy en día. La universalidad de la capacidad de leer y escribir es un objetivo inmediato en China, y sin embargo, el gobierno comunista, aunque ha propuesto un sistema simplificado de escritura, no ha instituido el alfabeto. La difusión de la cultura escrita, por lo tanto, no requiere del alfabeto, si bien es indudable que un alfabeto, junto con instrumentos de escritura sencillos de emplear, facilita enormemente la posibilidad de leer y escribir. El hecho de que la escritura alfabética, inventada y aceptada sólo una vez en la historia, se haya difundido desde Fenicia por todo el mundo letrado con excepción del Lejano Oriente, indica que como sistema de escritura por lo general ha aventajado al ideográfico debido a su mayor simplicidad y utilidad analítica. La excepción de la China muestra, sin embargo, que la escritura ideográfica *puede* dar lugar a una cultura escrita difundida, tal como ha sucedido en lugares en los que ya estaba profundamente arraigada antes de la aparición del alfabeto.

Tal vez habría que mencionar que los diversos sistemas de escritura hindúes tampoco son alfabéticos en un sentido estricto del término, sino semisilábicos, rasgo atribuible a su origen semítico directo (Kroeber 1948: 532). Sólo las vocales iniciales tienen caracteres especiales, y los caracteres correspondientes a las consonantes llevan la vocal *a*, a menos que se utilice un signo diacrítico especial para suprimirla. Cuando dos consonantes preceden a una vocal, se condensan en un solo carácter. Los otros sonidos vocálicos fuera de la *a* se representan mediante una variedad de marcas diacríticas unidas al signo de la consonante precedente. Casi todos los sistemas de escritura hindúes se distinguen de los semíticos por tener doble cantidad de letras, ya que incluyen nuevos símbolos diseñados no sólo para las consonantes compuestas, sino tam-

bién para ciertos sonidos existentes en las lenguas hindúes y no en las semíticas. Así, el sánscrito tiene cuarenta y ocho letras; el malayalam, que es el idioma drávida de Kerala, tiene cincuenta y tres.

Las letras de los sistemas de escritura hindúes se disponen en un orden fonético y lógico, con secuencias consecutivas de grupos de sonidos velares, palatales, alveolares, dentales y labiales. Kroeber considera que este ordenamiento es una prueba de que la fonética y la gramática ya se habían desarrollado como ciencias en la India antes de la introducción de la escritura (Kroeber 1948: 533). Fuera del primitivo sistema indo de escritura no descifrada, es cierto que no hay inscripciones hindúes de fecha anterior a mediados del siglo III a.C. Basham cree, sin embargo, que es posible que los mercaderes hayan introducido la escritura desde Mesopotamia en el período ario, antes del año 600 a.C. (Basham 1954: 43). Kosambi opina que la escritura fue introducida alrededor del año 700 a.C., dado que hay pruebas de la existencia de organizaciones urbanas, actividades comerciales y monedas de plata de peso exacto por esa época. No estoy en condiciones de juzgar de qué modo el carácter semisilábico de la escritura hindú, o el hecho de que probablemente fuera introducido por los mercaderes y rechazado en principio por los sacerdotes, puede no haber influido las formas de pensamiento en la India. Por cierto, los brahmanes, como Platón, siempre consideraron que la transmisión escrita de conocimientos era inferior a la oral. Los ortodoxos mantienen esta postura hasta el día de hoy. Es por ello que, pese al gran volumen de literatura religiosa hindú existente, los Vedas mismos todavía son memorizados y transmitidos oralmente en las aldeas, a menudo con muy poca comprensión de su significado. De hecho, no hay datos de que hayan sido redactados ni editados sistemáticamente antes de la segunda mitad del siglo XIV (Kosambi 1966: 78).

Pasaré ahora a considerar brevemente las implicaciones de la cultura escrita en lo que respecta a los modos de pensamiento, según las analizan Goody y Watt. Los comentarios que siguen son tentativos, tanto a causa de la imprecisión de algunos de los conceptos como de mi limitado conocimiento de las literaturas hindú y china. Con todo, se puede intentar una aproximación inicial al tema.

La distinción entre mito e historia

La India se caracteriza por su escasez de registros históricos. Podría decirse que el mito y la historia apenas se diferenciaban antes del período musulmán. Las razones que suelen invocarse para explicar este hecho son el carácter teocrático de la sociedad hindú en casi todos sus períodos y la supremacía de los brahmanes. En el budismo y en el jainismo, aunque se negaban la supremacía brahmánica y la creencia en los dioses, el mundo material siguió siendo denigrado o aun visto

como irreal. La búsqueda de la verdad continuó refiriéndose primordialmente a la verdad espiritual que habría de hallarse a través de la meditación y la vida recta. En este tipo de sociedad, en la que la meta suprema de la clase letrada dominante era elevar la vista tanto del mundo natural como del social para dirigirla hacia las realidades de otro mundo, tal vez no deba sorprender que no se haya desarrollado la historiografía.

En la China en cambio, los monarcas seculares y las burocracias de los letrados propiciaron un punto de vista mundano con profundo interés por las relaciones sociales. Tal vez por esta causa, aparecieron investigaciones históricas confiables y registros cronológicos exactos en la época del primer gran imperio (el de la dinastía Han). Según McNeill, "el volumen mismo de los materiales conservados complica la tarea de determinar las principales tendencias del desarrollo chino, al tiempo que le da a la historia política (china) una inigualada precisión" (1962: 304-5). Needham sostiene que "los chinos tienen una de las mayores tradiciones historiográficas del mundo" (1954: I, 74).

Las concepciones lineales del tiempo

Al igual que todos los pueblos con cultura escrita, los hindúes y los chinos tenían varias concepciones del tiempo, utilizadas en diferentes contextos intelectuales y por parte de distintos estratos sociales o grupos ocupacionales. En ambas sociedades, especialmente entre la gente común, se pensaba que los acontecimientos significativos ocurrían en forma cíclica, sin medida o cronología precisas. Esta visión del tiempo se aplica, por supuesto, a la sucesión de la noche y el día, a las caras iluminada y oscura de la luna, a las estaciones del año, al ciclo menstrual femenino y a los años tanto lunares como solares. Los hindúes la desarrollaron para describir las cuatro etapas de la vida humana y también los ciclos del renacimiento, por el que se creía que pasaban las almas, tanto animales como humanas.

Los hindúes y los chinos pensaban que también el universo existía en un tiempo cíclico, a diferencia de los hebreos, por ejemplo, quienes concebían el tiempo como un pasaje lineal desde la creación hasta el fin del mundo. Los hindúes creían que el universo pasaba por ciertos ciclos (*kalpas*), cada uno de los cuales se dividía en catorce ciclos secundarios (*manvantaras)* de 306.720.000 años. Cada ciclo secundario comprendía setenta *mahayugas* (eones) y cada *mahayuga* constaba de cuatro *yugas*. Al final de cada *mahayuga* sobrevenía el caos, y la tierra era arrasada por la inundación o el fuego. Se creía que todo el universo se eclipsaba y volvía al interior del cuerpo de Brahma, el creador, a intervalos dentro de cada *kalpa*. Los budistas llevaron un esquema similar de *kalpas* a la China, junto con la visión característicamente hindú de la infinitud del espacio y el tiempo, la pluralidad de los mundos y las grandes distan-

cias, comparables a los años luz, existentes entre esos mundos. Los neoconfucianos del período Sung también creían en la existencia de ciclos temporales, cada uno de los cuales comprendía una docena de etapas y concluía con un caos.

Como señala Leach (1958: I, 116), las concepciones cíclicas del tiempo suelen ser típicamente primitivas, pues no requieren registros ni la noción de la cronología. En los ciclos de etapas, sin embargo, los hindúes y chinos desarrollaron estos conceptos primitivos a través de cálculos de grandes cifras. Dado que estas cifras no estaban referidas a hechos científicos, constituían una "numerología mágica" pseudocientífica. Sin embargo, presentaban una visión del universo similar a la moderna, pues destacaban la magnitud de las distancias entre los planetas y la infinitud del tiempo y el espacio. Estas concepciones de lo que Leach denomina el "tiempo mágico" son comunes en las primeras sociedades con cultura escrita, siendo ejemplos comparables el sistema babilónico y el maya.

En virtud de su mayor procupación por la historia, los chinos tenían un sentido más fuerte de la cronología, y por consiguiente, del "tiempo lineal", que los hindúes. Les interesaba registrar las secuencias cronológicas correctas de los acontecimientos, en especial de los sucesos políticos (lo que Leach denomina el "tiempo histórico"), y también medir con precisión las secuencias en períodos de diez y de sesenta años. En consecuencia, aunque los chinos, como los hindúes, se referían a los acontecimientos en función de las dinastías, los historiadores consideran que su cronología de los sucesos más importantes es precisa a partir del año 900 a.C., y se remonta con menos certidumbre hasta el 2000 a.C., mientras que las fechas correspondientes a las dinastías y los grandes acontecimientos hindúes antes del período musulmán sólo pueden estimarse en forma tentativa. Tanto los hindúes como los chinos elaboraron una serie de calendarios con fechas que se remontan a los comienzos de determinadas dinastías, algunas de ellas de corta duración. Ambos pueblos, desde luego, crearon métodos para medir segmentos breves del día por medio de cuadrantes solares, relojes de arena, etcétera, pero la elaboración de relojes de agua y mecanismos de relojería por parte de los chinos parece indicar un mayor interés en medir con exactitud pequeñas unidades de tiempo que el que había en la India.

En ambos países, la astronomía se estableció como ciencia tempranamente. La astronomía clásica occidental tuvo influencia en la de los dos países, en especial en la India, pero ambas superaron la astronomía griega como resultado de los progresos en el campo de las matemáticas. La invención del cero en la India, en el V o VI d.C., y su rápida transmisión a la China, fue sin duda de crucial importancia al respecto, y requeriría un tratamiento por separado en cualquier análisis de los efectos de los sistemas de escritura. Ciertamente, me parece probable que la presencia o ausencia del cero pueda tener mayor significación para el desarrollo de varias clases de conocimientos (la astrono-

mía, el álgebra, la aritmética y, por supuesto, toda la ciencia experimental moderna) que la distinción entre la escritura ideográfica y la alfabética. El tema, sin embargo, es demasiado complejo para abordarlo aquí.

Al igual que en la antigua Grecia, y que en casi toda Europa hasta el siglo XVII, la astronomía se mantuvo ligada a la astrología, tanto en China como en India, como parte de la creencia en lo que Leach denomina el "tiempo mágico" (1958: 1, 116). Dado que se creía que el movimiento de los cuerpos celestes estaba coordinado con los destinos de los hombres, los especialistas hacían cálculos basados en los planetas para predecir y guiar acciones producidas en el estado y en las vidas de los individuos. Había que fijar momentos auspiciosos para las bodas, los viajes y otras empresas importantes, y ciertas partes del día se consideraban favorables o desfavorables para determinadas actividades.

En resumen, tanto el caso de la India como el de la China se ajustan a las teorías de Goody y Watts de que las sociedades con una cultura escrita difundida tienen algún interés en la exactitud de las secuencias temporales y en los instrumentos para llevar cuenta del tiempo, y también cierto desarrollo de un concepto lineal del tiempo. Pero las concepciones cíclicas y mágicas del tiempo eran también relevantes en ambos países, y en la India, a diferencia de la China, el interés en la cronología de los acontecimientos sociales tuvo un desarrollo extraordinariamente débil.

Las descripciones objetivas del espacio

En China se utilizaron mapas desde el siglo a.C. La cartografía científica se inició con Phei Hsiu (224-71 d.C.), cuya obra ha sido comparada con la de Ptolomeo. La ciencia se desarrolló en el período Sung, en especial con la invención de la brújula magnética en el siglo XI. Para el siglo XIV, los mapas chinos eran superiores a los europeos y comparables por su exactitud a los de los árabes (Needham 1954: III, 556). Los mapas de navegación chinos también fueron desarrollados en alto grado, sobre todo a partir del siglo XV, con la exploración científica de los Mares del Sur y el Océano Indico.

Por el contrario, la geografía y la cartografía hindúes están poco desarrolladas en la literatura existente, aunque los peregrinos, los conquistadores militares, los marinos y los mercaderes deben haber tenido un buen conocimiento práctico del territorio de la India y sus regiones vecinas. La cosmografía y la geografía religiosas dominaban el panorama, si bien una pequeña elite de científicos hindúes reconocía que la tierra era esférica, y Brahmagupta (siglo VII d.C.) señaló su circunferencia con bastante exactitud (Basham 1955: 488). En la China, la cosmografía religiosa parece haber estado limitada al budismo y el taoísmo y haber quedado en un segundo plano respecto de la cosmografía y la

geografía científicas de épocas anteriores (Needham 1954: III, 566). En ambas civilizaciones, se elaboraron registros de tierras exactos, y los astrónomos hindúes, al igual que los chinos, tenían un conocimiento bastante preciso de las longitudes de los lugares importantes de su país. En la era premoderna, la exploración científica y el registro del espacio, como el del tiempo, estaban evidentemente más adelantados en la China que en la India.

El cuestionamiento escéptico de las tradiciones y la búsqueda consciente de la verdad objetiva

El escepticismo y la reverencia hacia la tradición asumen formas variadas, por lo que este criterio es difícil de evaluar. Diría que la India fue más respetuosa de la tradición y menos escéptica que la China, pero en ambas civilizaciones se dieron las dos actitudes. El hinduismo brahmánico ortodoxo le daba la máxima importancia posible al carácter sagrado de las tradiciones orales, a la indagación de lo sobrenatural y a la observancia del ritual y las costumbres tradicionales. Por otro lado, en la India, la medicina y la cirugía estaban más adelantadas que las de Grecia en algunos aspectos; su desarrollo dependió en gran parte del interés hindú por los ejercicios del yoga y la atención prestada por los budistas a los hospitales de caridad. La ciencia de la política burocrática también tuvo al menos una expresión famosa en el *Arthasastra* de Kautilya, supuesto consejero de Chandragupta, el primer gran emperador de la India, del siglo IV a.C. Los hindúes también avanzaron mucho en las matemáticas, la fonética, la gramática, la astronomía y con otros conocimientos relativos a la experiencia no textual. Algunas escuelas de filósofos escépticos, tanto en el hinduismo como en el budismo, cuestionaron la existencia no sólo de Dios sino del mismo universo material. Los que elegían el misticismo como el camino a la salvación solían negar también la validez del ritual y el mito. La ciencia hindú, con todo, no fue sistemáticamente experimental hasta la época moderna.

Con su insistencia en el aprendizaje secular y social, el escepticismo chino entró más de lleno en la historia y la geografía científicas, en los ataques al mito y al conocimiento tradicional, y en el registro y la comparación de hechos físicos y sociales. Wang Chhung, filósofo y científico del siglo I, cuestionó sistemáticamente gran parte del conocimiento aceptado de su época, incluyendo las creencias en los espíritus y en la inmortalidad, el antropocentrismo de la naturaleza y la conexión entre las irregularidades éticas y las cósmicas. Después de Wang Chhung, la tradición racionalista escéptica fue incorporada a gran parte del pensamiento confuciano, y combatió persistentemente tanto las viejas supersticiones como las nuevas que aparecieron con el auge del budismo. Needham sostiene que el escepticismo tradicional chino alcanzó su

máxima expresión en los estudios humanísticos, la crítica textual y la arqueología (1954: II, 390). La China también aventajó a otras culturas de diversos períodos en algunas ramas de las ciencias naturales, en especial la ciencia magnética, la botánica, la zoología y la farmacéutica. La ciencia china medieval, de hecho, aportó una gran parte de lo que fue la base de la ciencia europea moderna. En el período Ming, las ciencias naturales no pudieron florecer en la misma medida en que lo hicieron en Europa debido a que los chinos no llegaron a darle expresión matemática a las hipótesis científicas ni a verificarlas mediante experimentos. Needham plantea que la estructura social china, con su escaso desarrollo del comercio ultramarino y su estricta separación entre las funciones de los trabajadores intelectuales y manuales, impidió el progreso de las ciencias naturales modernas. Esto mismo se dio aun en mayor grado en la India, pero allí la elite intelectual no tenía ningún interés en las aplicaciones prácticas de la mayor parte del conocimiento, ni tampoco en la exploración de diversas facetas de los mundos material y social.

Las ramas del conocimiento

El desarrollo de la lógica científica se produjo tempranamente tanto en la India como en la China, lo que corrobora la teoría de Goody y Watt de que la escritura (aunque no necesariamente la alfabética) fomenta el pensamiento ordenado y la elaboración de silogismos. Ambas culturas dividieron el conocimiento en disciplinas cognitivas autónomas, similares a las establecidas por los griegos, aunque, como hemos visto, abordaron y desarrollaron diferentes campos. En ambas se reconocía claramente la existencia de un mundo de conocimiento que trascendía las entidades políticas, sobre todo en la India, donde los imperios eran más pequeños y de menor duración que en la China. El problema de la separación entre el mundo natural y el divino, y entre la teología y la ciencia, es complejo, pues el budismo, el confucianismo y el taoísmo tempranos, al igual que algunas escuelas del hinduismo, eran en teoría ateos. Si trasladamos esta cuestión a la del grado de separación de los mundos sobrenatural y natural, y su estudio, esta separación parece haberse dado en la India y la China pero sin ser tan completa como en la Europa moderna. Tanto en la India como en la China había filósofos y científicos que desechaban o ridiculizaban el "conocimiento" de los especialistas religiosos cuando éste contradecía los resultados de sus propias investigaciones. Pero por otra parte, ciertas pseudociencias como la alquimia, la astrología y otras formas de adivinación ocupaban un lugar honorable en el mundo del aprendizaje y, al parecer, la mayoría de los estudiosos las consideraba inseparables de sus respectivas ciencias afines, como la química y la astronomía. De hecho, no creo que la separación entre la ciencia sobrenatural y la natural haya

sido, en el pasado, tan completa en ningún lugar como llegó a serlo en la Europa moderna con la aplicación de las matemáticas a la ciencia experimental.

Los efectos sociales y psicológicos de la difusión de la cultura escrita

La difusión de la cultura escrita no fue seguida ni acompañada por "la democracia tal como la conocemos" ni en la China ni en la India, con la posible excepción de la India desde 1947. El concepto parece ser demasiado vago como para verificarlo en su forma presente, pero tal vez podrían relacionarse determinados usos de la escritura con determinadas formas del Estado. Ciertamente, parece improbable que puedan existir y perdurar Estados de más de un millón de personas sin que haya algún uso de la escritura para la administración política.

Más allá de esto, es difícil hacer una generalización directa respecto de la estructura política a partir de la cultura escrita. Los Estados premodernos con cultura escrita han incluido ciudades-estado aristocráticas, oligopólicas y democráticas, regímenes feudales y despotismos burocráticos de tipo "oriental". La sociedad de masas moderna abarca tanto el fascismo como la democracia parlamentaria, así como regímenes militares de diverso grado de popularidad en el bloque capitalista, y formas burocráticas altamente centralizadas junto con otras menos centralizadas de participación popular en el mundo comunista. No cabe duda de que el imperio Maurya, y también el Han, ofrecían una menor participación en el gobierno que la Atenas del siglo VI y comienzos del V. Pero sí es dudoso que esta diferencia pueda atribuirse a la distinta incidencia de la cultura escrita, porque la expansión extranjera de Atenas desde mediados del siglo V fue acompañada por un marcado incremento de las diferencias económicas y por un sistema político más autoritario. Como señala Kosambi, además, un simple contraste entre los ideales del *Arthasastra* y los de la *República* de Platón o la *Política* de Aristóteles constituiría una "impertinencia pretenciosa", ya que "el grandioso discípulo de Aristóteles, Alejandro, no puso en práctica las ideas políticas que aprendió de su maestro. La democracia ateniense fracasó tras un período singularmente breve, pese a toda la supuesta sabiduría práctica de su constitución, precisamente a causa de los mejores amigos de Platón" (Kosambi 1966: 141). Me inclino a pensar que la ecología y las relaciones políticas y económicas exteriores son factores causales más importantes en el desarrollo de los sistemas políticos que la difusión de la escritura. Por otra parte, la distribución de la cultura escrita entre las distintas clases sociales y ocupacionales bien podría ser, en gran medida, un *resultado* de los sistemas políticos y económicos. Los

valores y el sistema de ideas de la sociedad, que están en sí mismos muy condicionados (aunque no enteramente determinados) por la tecnología y la estructura social existentes, también pueden contribuir en cierto grado a moldear las formas políticas y los usos de la cultura escrita.

Por consiguiente, puede argumentarse que la antigua Atenas desarrolló la democracia política principalmente debido a su pequeña dimensión, junto con el carácter industrial y comercial de su economía, es decir, su incipiente capitalismo (Polanyi 1957: 64-96), mientras que la China y la India desarrollaron sus imperios burocráticos centralizados sobre la base de sus economías agrarias de regadío. En todas estas sociedades, sin embargo, había un particular tipo de "fijación" al sistema de ideas que a su vez puede haber estado determinado en gran medida por la historia pasada y también por el carácter de la economía política y las reacciones de los hombres ante sus restricciones. Así, en la India, al menos desde el siglo VI a.C., una fuerte corriente de ascetismo espiritual dio lugar a la formación de pequeñas comunidades de ascetas cultos, que se iban a vivir por separado en los bosques, bajo formas relativamente democráticas de autogobierno. Estos hombres realizaban su propia búsqueda de la esencia de la vida recta, independientemente de la estructura política dominante, y en cierto sentido vivían por encima de ésta. Más tarde se construyeron monasterios para esas comunidades de ascetas, tanto hinduistas como budistas, y con el correr del tiempo muchas comunidades monásticas de la India y la China adquirieron riquezas y desarrollaron sus propias administraciones jerárquicas. Tanto en el hinduismo como en el budismo, persistió el ideal de las pequeñas comunidades de sabios que vivían voluntariamente en la pobreza, apartados de la esfera pública. En la antigua Grecia, como en la China temprana, en cambio, había hombres instruidos que no tenían poder o estaban alejados de la escena política, como Sócrates, Platón y Confucio, pero que igualmente estudiaban la política y la sociedad antes que la salvación espiritual, porque era impensable en sus sociedades que los sabios no se interesaran en la administración pública (McNeill 1962: 232-66).

También existía cierto grado de autogobierno democrático *dentro* de otras clases ocupacionales de la India y la China tradicionales, por ejemplo, algunas comunidades mercantes y campesinas. Pero esas instituciones probablemente no sean atribuibles a la difusión de la cultura escrita. Entre los hindúes del sur de la India, por ejemplo, las asambleas de castas más igualitarias y democráticas suelen encontrarse entre las castas inferiores de los harijans, que hasta hace poco eran casi todos analfabetos. Por lo tanto, no podemos atribuir la democracia simplemente a la difusión de la escritura, aunque tal vez sea difícil que funcionen democracias representativas en gran escala en ausencia de una cultura escrita ampliamente difundida.

Análogamente, parece probable que la cultura escrita tienda a ir acompañada de un interés en la práctica de llevar registros. Este interés estaba ampliamente desarrollado en la esfera política tanto de la India como de la China. Pero también en este caso, pienso que el conocimiento de la escritura es por sí mismo una condición necesaria pero no suficiente. La cultura escrita, junto con una elevada productividad económica, posibilita la consolidación de economías políticas complejas, lo que a su vez requiere que se le dé importancia, en mayor o menor grado, a la práctica de llevar registros.

Una vez más, no estoy precisamente de acuerdo con Goody y Watt en que la difusión de la cultura escrita, por sí misma, produzca necesariamente "una amplia proliferación de distinciones más o menos tangibles basadas en lo que la gente había leído" (véase pág. 67). Tampoco concuerdo en que el desarrollo de una cultura escrita difundida produce necesariamente la alienación psicológica del especialista moderno. Pienso que las clases sociales, ya sean las modernas o las antiguas, se basan principalmente en la división del trabajo y la relación con los medios de producción, y que las diferencias en los niveles de dominio de la escritura y en los hábitos de lectura tienden a surgir de esas relaciones, antes que a generarlas.

Lo que es más, no me parece que sea cierto que la sociedad con cultura escrita no tiene ningún sistema de eliminación, y por lo tanto ninguna amnesia estructural, como sostienen Goody y Watt. Muchos libros, después de todo, dejan de imprimirse, y las sociedades letradas, al igual que las primitivas, pueden ignorar ciertas fases de sus propias historias o reinterpretarlas a la luz de los intereses contemporáneos. De la misma manera, la alienación de la extrema especialización podría ser, a mi modo de ver, un rasgo propio de los estados industriales modernos altamente burocratizados (sean socialistas o capitalistas) antes que de la excesiva acumulación de literatura. En el futuro, con el desarrollo de la cibernación y con la consecuente posibilidad de tener prolongados períodos de ocio, tal vez sea posible superar gran parte de la alienación moderna a través de ampliar los intereses de las personas letradas, romper la separación entre el trabajo intelectual y el manual, y crear áreas más amplias de autogobierno.

En todo caso, es indudable que la alienación psicológica puede ser resultante de otras causas fuera de la especialización letrada. Hay indicios de que Confucio, Buda y Platón experimentaron una aguda alienación, pero en los tres casos ésta parece haberse debido principalmente a la impotencia política y la desaprobación de los objetivos de sus respectivas sociedades, más que a la extrema especialización del estudioso. En suma, la alienación parece emanar de ciertas formas complejas de la estructura política y económica, en vez de constituir un efecto intrínseco de la difusión de la cultura escrita.

Tampoco creo que la individualización de la experiencia y el deseo de privacidad sean necesariamente característicos de la sociedad letrada en general, si bien la cultura escrita podría ser una condición previa necesaria para la alta valoración de la privacidad y el individualismo. Tanto en la China como en la India, los hombres instruidos sin duda se atenían bastante estrictamente a las costumbres de su clase y no eran alentados a expresar sus experiencias individuales. Al respecto, Granet escribe lo siguiente acerca de la sociedad letrada china en la época de la dinastía Han:

> La moralidad cívica, habiendo gravitado hacia un ideal de forzada cortesía, parece tender excusivamente a organizar entre los hombres un sistema regulado de relaciones, en el que se establecen por decreto los actos apropiados para cada edad, así como para cada sexo, cada condición social y cada situación concreta. Por último, en la vida política, en la que se llega a la etapa de abogar por el principio de gobierno a través de la historia, al parecer se considera suficiente que todo responda exclusivamente a las virtudes de una conformidad tradicionalista. [Granet 1959: 427].

Compárese esto con lo que dice Basham sobre los hombres que sabían leer y escribir el sánscrito en la sociedad hindú clásica:

> Los poetas vivían en una sociedad comparativamente estática, y sus vidas eran controladas detalladamente por un cuerpo de costumbres sociales que ya era antiguo y que contaba con la aprobación de la religión. Nunca estaban en rebeldía conta el sistema social, y no hubo ningún Shelley ni ningún Swinburn hindú. La mayor parte de esta literatura fue escrita por hombres bien integrados a su sociedad y con pocas de las complejas dificultades psicológicas del hombre de letras moderno; de ahí que la angustia espiritual de un Cowper, los exámenes de conciencia de un Donne y el pesimismo social de un T. S. Eliot hayan estado casi totalmente ausentes. [1954: 415-16].

Las principales excepciones a este entorno de hombres de letras conformistas eran, por supuesto, los místicos errantes. Su literatura devocional, sin embargo, tiende a referirse a la relación entre el devoto y el espíritu supremo, antes que a las relaciones interpersonales singulares o íntimas. Ni la literatura tradicional hindú ni la china contienen diarios personales, si bien la china comprende novelas y numerosas biografías, y algunas de las obras teatrales y los relatos hindúes describen con realismo el carácter de las personas. El diálogo fue también uno de los recursos preferidos en la literatura filosófica temprana del hinduísmo, el budismo, el taoísmo y el confucianismo, al igual que en la antigüedad griega. En todos estos casos, sin embargo, el diálogo parece ser, según lo veo, el instrumento de una sociedad en la que gran parte del aprendizaje sigue transmitiéndose oralmente, y no necesariamente una expresión de la experiencia individualizada de una sociedad letrada altamente compleja.[3]

En general, opino que el intenso individualismo de la sociedad occidental moderna es principalmente (aunque indirectamente) un producto del capitalismo, más que de la difusión de la cultura escrita. El hecho de que los griegos lo anticiparon también puede haber sido un resultado indirecto de la comercialización y el incipiente capitalismo de su economía y del grado consecuentemente elevado de iniciativa y experiencia individuales de que gozaba la comunidad letrada.

Conclusiones

El caso de la China contemporánea indica que, aunque ventajoso, el alfabeto no es esencial para la difusión de la cultura escrita. No podemos establecer si la escritura *alfabética* tiene o no efectos específicos: la China carece de alfabeto y la India tiene sistemas de escritura semisilábicos. No se sabe qué proporción de personas sabía leer y escribir en las sociedades tradicionales de la China y la India, pero ambas, como Grecia, tenían una cultura escrita sustancial, si no generalizada, y son clasificables como civilizaciones "medianamente avanzadas" en lo que respecta a la cultura escrita.

Para que se difunda la escritura no es imprescindible que exista una clara distinción entre el mito y la historia, como lo demuestra el caso de la India. Tal vez se requiera cierto grado de codificación "lineal" del tiempo y de la realidad en general, pero esto es variable: las concepciones cíclicas del tiempo pueden coexistir con la lineal, o incluso ser dominantes, en sociedades con un alto nivel de cultura escrita. La exploración científica del espacio también varía mucho entre civilizaciones comparablemente letradas, al igual que el cuestionamiento escéptico de la autoridad. Tanto en la China como en la India hay indicios de una búsqueda consciente de la verdad objetiva que parece derivarse de la cultura escrita y del consiguiente surgimiento de la lógica científica; pero en la India esta búsqueda asumió principalmente formas "interiores" y místicas, mientras que en la China dio lugar a un intenso interés en la realidad social y la historia. En ninguno de los dos lugares condujo a la aplicación de las matemáticas a la ciencia experimental. Los casos de la China y la India sugieren que la difusión de la cultura escrita podría llevar automáticamente a establecer distinciones entre las principales ramas del conocimiento, similares a las que existen en Occidente. Pero también indican que la importancia acordada a las ramas así distinguidas puede ser muy variable.

Aparte de cierta preocupación por llevar registros y cierta tendencia a desarrollar entidades políticas de gran magnitud y complejidad, las sociedades con cultura escrita no parecen producir necesariamente determinadas formas específicas de estructura social. La difusión de la

cultura escrita tal vez sea necesaria para el fácil funcionamiento de la democracia representativa en gran escala, pero sin duda no conduce necesariamente a la democracia. Al desarrollarse la escritura y aumentar la cantidad de obras escritas, se produce una inevitable división entre las clases sociales y entre los grupos ocupacionales basada, en parte, en los hábitos de lectura. No considero, sin embargo, que ésta sea un *factor* primordial de división entre las clases sociales, y al parecer puede darse con diversos grados de movilidad social. La difusión de la cultura escrita, a mi modo de ver, no tiene como consecuencias necesarias la individualización extrema, ni el afán de privacidad, ni la alienación. Pienso que estos efectos, en su forma moderna, provienen más del capitalismo o (en el caso de la alienación) de la burocratización y la impotencia personal experimentada en la sociedad industrial moderna, que intrínsecamente de la cultura escrita.

La escritura, al igual que otros medios de comunicación, es problemática debido a que forma parte a la vez de la herencia tecnológica y de la herencia ideológica de las sociedades complejas, y está intrincadamente ligada a sus estructuras sociales. Resulta difícil separar las implicaciones de la cultura escrita de las de otras técnicas (como por ejemplo, la agricultura con arado, el cultivo organizado, el transporte rápido o las industrias de electricidad), o de otras situaciones (por ejemplo, la presencia de un clero especializado o de un gobierno poderoso) que comúnmente se encuentran en las sociedades avanzadas. La cultura escrita parece ser, ante todo, un factor *posibilitador*, que permite la organización en gran escala, la acumulación crítica, el almacenamiento y la recuperación de conocimientos, el uso sistemático de la lógica, la actividad científica y el desarrollo de las artes. La posibilidad de que estos efectos se produzcan, y el grado en que se concreten, parecen depender menos del concocimiento intrínseco de la escritura que del desarrollo global de la tecnología y la estructura social de la sociedad, y tal vez también del tipo de relaciones que ésta mantiene con otras sociedades. Pero *si* se dan estos efectos, es válido el planteo de Goody y Watt de que el uso de la escritura como principal medio de comunicación impondrá ciertas pautas generales al modo en que se manifiesten, siendo ejemplos de esas pautas el razonamiento silogístico y las codificaciones lineales. La parcial sustitución de la escritura por otros medios de comunicación nuevos sin duda pondrá de relieve más y más implicaciones específicas de la cultura escrita.

Notas

1 William H. McNeill, *The Rise of the West* (University of Chicago Press, 1962), pág. 256, n.2. Parsons estima que "la Atenas de la era de Pericles sólo tenía unos 30.000 ciudadanos, incluyendo mujeres y niños, en una población total de alrededor de 150.000 personas" (Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Foundations of Modern Sociology Series, Prentice-Hall, 1966, pág. 105).

2 Kroeber argumenta que fue el gran poder y prestigio de las instituciones chinas, y por lo tanto del sistema de escritura chino, lo que impidió el triunfo de la escritura alfabética también en Corea, aunque en dos ocasiones los coreanos desarrollaron un sistema de símbolos fonéticos: en el siglo VII, un silabario fonético basado en los caracteres chinos, y en 1446, un alfabeto derivado, tal vez, del pali (Alfred L. Kroeber, "The Story of the Alphabet", en *Anthropology*, Harcourt, Brace, 1948, pág. 495).

3 Goody y Watt sostienen que existe una particular afinidad entre los diálogos platónicos y la novela como forma literaria, dado que en ambos casos se insiste en la necesidad de que, al abordar su propia cultura, el individuo efectúe una selección personal entre ideas y actitudes opuestas. Esto puede ser cierto, pero también lo es, como señalan los autores (véase más arriba, págs. 58-62), que Platón expresó su crítica a la comunicación escrita frente a la oral, y que el diálogo platónico, como los upanishads y los diálogos confucianos y taoístas, proviene de una sociedad en la cual, en general, gran parte del aprendizaje aún se transmitía oralmente.

3

La cultura escrita en una aldea budista del nordeste de Tailandia

Los estudios de la escritura en su contexto social comienzan con el informe del doctor Tambiah acerca de una aldea budista en la región norte de Tailandia. En este trabajo el autor considera qué información es almacenada por escrito, qué usos se hacen de ella y quiénes participan en las actividades propias de la cultura escrita. El doctor Tambiah describe las funciones del templo de la aldea y de sus monjes permanentes y temporarios, y analiza los roles, dentro del campo social de la aldea, que exigen cierto grado de conocimiento de la escritura, ya sea en el sistema secular local utilizado para los escritos vernáculos o en los sistemas especiales empleados para escribir el pali, la lengua ritual. También estudia el modo en que la aldea se conecta con otros poblados por medio de la palabra escrita, considerando tanto el material literario que entra a la comunidad como la contribución de esa comunidad a la cultura literaria más amplia. Tambiah destaca el gran prestigio que tienen los conocedores de los libros de fórmulas ceremoniales en las sociedades parcialmente letradas; como observan otros autores, la escritura le ofrece al especialista en rituales un medio superior de comunicación con los poderes sobrenaturales (más adelante, pág. 256) y le da acceso a secretos no conocidos por el resto de las personas. Además, en esta comunidad budista los usos de la escritura están altamente ritualizados.

El doctor Tambiah también subraya la necesidad de distinguir entre la adquisición de la destreza de leer y la de escribir, que suelen enseñarse una después de la otra, y no juntas como en las escuelas ocidentales contemporáneas. Schofield señala más adelante, que hasta hace poco tiempo, en Inglaterra se enseñaba primero a decodificar los pensamientos de otras personas y luego a codificar el propio; se le enseñaba a uno a recibir antes de que uno pudiera dar. Además, antes de que se introdujeran medios mecánicos de reproducción, la distribución de libros y su almacenamiento en bibliotecas sólo podían realizarse a través de la trabajosa tarea de copiar a mano el original. También en este caso, lo importante era la repetición o el comentario, en lugar de la creación. Pero en Tailandia se daban algunos usos creativos de la escritura en la composición de obras teatrales y óperas folklóricas. Y una de las principales fuentes de esta literatura "popular" eran las historias contenidas en la más formal tradición literaria de los monjes y el templo.

3

La cultura escrita en una aldea budista del nordeste de Tailandia

S. J. Tambiah

Introducción

El tema que voy a tratar es la cultura escrita que existía en una aldea antes de la implementación por parte del gobierno de Tailandia de un esquema nacional de educación primaria en la década de 1930 y antes también de la incorporación de las aldeas, en la década de 1940, a un sistema de administración que requería que los jefes aldeanos llevaran ciertos registros demográficos y administrativos. Esta cultura escrita existe hoy en día como una tradición continuada, debido a que algunos de los individuos letrados de la era anterior aún están vivos y cumplen un papel indispensable, y debido, sobre todo, a que el principal agente de la cultura escrita del pasado —el templo budista (*wat* [1])— se mantiene intacto y en pleno funcionamiento.

El empleo del término "tradición continuada" con referencia a la aldea en cuestión no pretende dar la idea de una extensión histórica de varios siglos. Sólo se refiere al período de tiempo que normalmente se toma en cuenta en los estudios antropológicos y que se expresa en la frase "el presente antropológico", es decir, el tiempo recordado y experimentado por los miembros vivos de mayor edad de la sociedad estudiada. La paradoja de una civilización con cultura escrita, como la que representa esta aldea, es que carece en gran medida de historia, en el sentido de que no era necesario que el conocimiento puesto por escrito y transmitido estuviera cronológicamente fechado. La mayor parte de la literatura existente en la aldea, en especial la de índole religiosa, no tiene fecha y se cree que proviene del pasado remoto. Los textos se han

copiado y vuelto a copiar continuamente, pero se considera que son reproducciones de modelos antiguos. Con todo, esta aldea no era totalmente anónima, ya que la afectaron grandes acontecimientos políticos, religiosos y literarios cuya fecha puede determinarse a partir de otras fuentes. Tampoco era intelectualmente estática, pues en el curso de las generaciones sus hombres letrados pueden haber efectuado aportes creativos al conocimiento recibido.

La aldea se llama Ban Phran Muan (el pueblo de Muan, el cazador). Está situada en el nordeste de Tailandia, al oeste del río Mekong, entre la capital provincial de Udorn y la ciudad comercial fronteriza de Nongkhai. Aunque Udorn estaba a sólo 17 kilómetros de distancia, los aldeanos tenían escaso contacto con esta ciudad en el pasado; tradicionalmente, tenían tratos comerciales con el centro comercial de Nogkhai y relaciones sociales que se extendían hacia el este del río Mekong hasta Laos, que hoy en día es un país independiente pero culturalmente similar al nordeste de Tailandia.

Las aldeas del nordeste de Tailandia tienen una situación económica deprimida en comparación con el resto del país. En el pasado, su principal medio de subsistencia era una sola cosecha anual de arroz, la que dependía de las inciertas lluvias del monzón. En años recientes, por razones político-económicas, se construyeron algunas carreteras, surgieron nuevos poblados y se introdujeron algunas cosechas redituables, como la del yute. Pero hace apenas diez años, casi todas las aldeas de la región estaban aisladas, apartadas y provistas de malas comunicaciones. Muchas siguen estando en esa situación desde el punto de vista de la administración y del acceso de vehículos.

Las aldeas normalmente son bastante grandes y aglomeradas, y están separadas unas de otras por una distancia de pocos kilómetros. En 1961, la aldea de Ban Phran Muan tenía unas 149 viviendas que albergaban a 182 familias, con una población total de 932 personas. Las aldeas de una determinada localidad, digamos que en un radio de una docena de kilómetros, tenían contacto social unas con otras, a juzgar por los matrimonios celebrados y la extensión de los grupos de parentesco. Pero los matrimonios entre personas de diferentes aldeas constituían una minoría. La mayor parte de los contactos entre aldeas eran de carácter religioso, pues las aldeas vecinas participaban cada una en las festividades y ferias budistas realizadas en los templos de las demás. El hecho de que el budismo fuera el núcleo de la interacción social y la identidad cultural regional es de crucial importancia a efectos de entender la cultura escrita tradicional. Porque cada aldea, cualquiera fuera su tamaño y su posición, tenía su templo; esto era un deber tanto religioso como social.

Dos aspectos de la estructura social de la aldea tienen especial importancia en lo que respecta a quiénes aprendían a leer y escribir. La estructura de parentesco es bilateral y la mayoría de las personas tiene una gran cantidad de parientes dentro de la aldea. El esquema de categorización social de la aldea tiene como base principal las relacio-

nes entre la generación mayor superior y la generación menor subordinada (en las que se divide la comunidad total), más que las relaciones diádicas definidas dentro de los grupos de parentesco. En segundo lugar, no hay una marcada diferenciación económica dentro de la aldea. No existen grandes diferencias en materia de propiedad de tierras, las categorías de terrateniente y arrendatario son poco importantes y los niveles de vida son marcadamente igualitarios. Se trata de una sociedad pobre, sin jerarquías económicas; socialmente, la jerarquía generacional es la importante.

Una aldea pobre, hasta hace poco tiempo remota y escasamente estratificada como ésta, suele ser objeto de falsas apreciaciones, en especial en esta era en que el desarrollo y el progreso son objetivos conscientes tanto de los nativos como de los extranjeros. Así, hoy en día, en que parte de la doctrina de los gobiernos nacionales y los organismos internacionales es que toda la gente tenga acceso a la educación primaria y secundaria, las aldeas como Phran Muan tienden a ser catalogadas como analfabetas. Y cuando la doctrina es que se debe difundir información científica a las masas imbuidas de superstición religiosa, se piensa que cualquier aprendizaje que pueda producirse en esos ámbitos ha estado confinado a un grupo cerrado de sacerdotes de mente estrecha. Veremos que la situación en la aldea de Phran Muan era más compleja que esto.

La primera complejidad se relaciona con la situación linguística y política; la segunda, con los diferentes tipos de sistemas de escritura en los que se escribían algunos de sus conocimientos y pensamientos tradicionales; la tercera, con la variedad de los especialistas en lectura y escritura, su procedencia, su capacitación, el contenido y los usos de su cultura escrita y, por último, la transmisión del conocimiento.

La situación lingüística

La familia de lenguas tai tiene numerosos hablantes entre el Yangtsé y el estado de los shan de Birmania, y entre Siam y el Golfo de Tonkín. A menudo se la pone en contraste con las lenguas mon-Kmer de Birmania y Camboya. Aunque hasta cierto punto se puede decir que la familia de lenguas tai es un grupo homogéneo que no impone un obstáculo total a la mutua comprensión, internamente se divide en dialectos con diversos grados de inteligibilidad mutua.

Así, se suele considerar que el pueblo dominante de Tailandia y Laos, el de los tai/laosianos, se divide en unos cuatro grupos regionales sobre la base de la lengua, la ubicación geográfica y la variación cultural: el tai central, el pueblo del valle de Chao Phraya alrededor y al norte de Bangkok, que comprende a la mayoría de la gente; el tai (o laosiano) yuan del norte de Chiengmai; el tai korat en la provincia de Korat, y el laosiano (tai) del nordeste de Tailandia y del reino de Laos (que está en segundo lugar en tamaño).

La aldea de Phran Muan está situada en la última de las cuatro regiones mencionadas, la que actualmente abarca dos circunscripciones políticas separadas: Tailandia y Laos.[2]

El nordeste de Tailandia, en virtud por un lado de la afinidad cultural y lingüística con Laos, y por otro lado de la incorporación política a Tailandia (la que a su vez dio lugar a muchos tipos de contacto con el tai central), presenta algunos problemas curiosos en lo que concierne al lenguaje hablado y a los sistemas de escritura en uso. Al respecto, algunos autores han formulado puntos de vista contradictorios y confusos (por ejemplo, Blanchard 1958 y Finot 1959), pero la situación parece ser la siguiente.

La lengua

Se puede decir que la lengua laosiana del nordeste y la lengua tai de la Llanura Central (o tai de Bangkok) son dos dialectos diferentes. El tai no es totalmente inteligible para un hablante del laosiano, y viceversa.[3] Cabe hacer notar, sin embargo, que en tiempos recientes se ha producido una considerable fusión, sobre todo debido a la política educacional del gobierno tailandés, que ha decretado que el tai central debe ser el medio de instrucción nacional. Hay un plan de acción consciente dirigido a asimilar a todos los grupos minoritarios a una cultura nacional común. Como resultado, en el nordeste actual la mayoría de los varones adultos y de los escolares es bilingüe. Pero en la aldea todavía predomina una oposición simple. La lengua del diálogo entre los aldeanos es el laosiano del nordeste; la lengua de la literatura ritual y regional tradicional es la misma. El idioma oficialmente enseñado en las escuelas es el tai, que también es la lengua usada para la comunicación entre los aldeanos y los funcionarios administrativos del gobierno central. Hay más hombres bilingües que mujeres. El hecho de que el tai central se esté difundiendo con rapidez en la región, como veremos, incide en la cultura escrita tradicional.

Los sistemas de escritura

El panorama se complica cuando examinamos los sistemas de escritura tradicionales del nordeste y de Laos. Tenemos que considerar este problema de los sistemas de escritura en un ámbito más amplio y en función de ciertos acontecimientos históricos que han dejado una marca permanente en las civilizaciones del sudeste asiático y han pautado su cultura escrita tradicional. Dos acontecimientos formativos e interrelacionados fueron las migraciones desde la India y la influencia del hinduismo y el budismo. En lo que respecta a la escritura, el proceso significativo fue el avance hacia el este, desde la India, del sistema de escritura brahmánico, en gran medida como resultado de la propaga-

ción del budismo. Al parecer, los sistemas de escritura brahmánicos en cuestión eran las variedades del sur de la India (sistemas Grantha), que constituían la base de todos los sistemas de escritura de la región. La colonización mercantil, cultural y religiosa por parte de la India ya se había consolidado en la primera mitad del primer milenio de la era cristiana (Diringer 1962). El budismo pali hizo su entrada en el sudeste asiático *a través de* Ceilán mucho más tarde, en el siglo XI, y ha aportado numerosas palabras en pali al vocabulario de las lenguas. Todo examen de la cultura escrita y la literatura tradicionales del sudeste de Asia debe tomar como punto de referencia la difusión y la influencia del budismo y, en menor medida, del hinduismo.

La historia y el carácter exacto de los sistemas de escritura de Tailandia y Laos (y de los vecinos países de Birmania y Camboya) es una cuestión compleja que los estudiosos aún no han dilucidado por completo. De todos modos, en lo que se refiere a la literatura tradicional del nordeste de Tailandia, los siguientes tres puntos son pertinentes a los efectos de nuestro estudio:

(1) La literatura sagrada o ritual se escribía en el sistema tham o tham laosiano.

(2) Al mismo tiempo, había un sistema de escritura laosiano seglar, conectado principalmente con los asuntos de Estado y administrativos; también era el alfabeto de la literatura poética y romántica.

(3) Desde la incorporación del nordeste por parte de Siam, en el siglo XIX, también se ha introducido el sistema de escritura tai.

La diferenciación básica se da entre el sistema de escritura tham por un lado, y los sistemas seglares laosiano y tai, por otro lado. Al parecer, la escritura laosiana seglar es de hecho una extensión del sistema tai. Se dice que esta escritura fue "inventada" por el rey Rama Kamhen Sukhodaya en el año 1283 d.C. y que representa una forma cursiva de la escritura epigráfica de Camboya (la escritura kmer). Este sistema de Sukhodaya se transmitió con escasas alteraciones a Laos y al reino siamés de la llanura central.

Pero la escritura sagrada tham del nordeste y de Laos es una ramificación de la escritura shan, más que de la de Sukhodaya. Según Finot, actualmente existen tres variedades locales del sistema de escritura shan: el tham, que se usa en todo Laos; el lur, que está confinado al extremo norte de Laos, y el yuon de Chiengmai (norte de Tailandia). La palabra tham se deriva del vocablo pali *Dhamma*, que significa la doctrina budista y el cuerpo de textos sagrados. Como su nombre lo indica, el sistema de escritura tham se utiliza exclusivamente para la escritura religiosa; este sistema será objeto de nuestra atención en el presente ensayo. Como tipo de escritura, es una forma mixta, más influida por la escritura mon que por la kmer.[4] Actualmente, en el nordeste, todos los escritos religiosos son denominados *nansy Tham* (es decir, libros *Dhamma*), pero esta denominación es interpretada en términos amplios.

La literatura utilizada en el templo de la aldea es *nansy Tham*. Esta comprende no sólo cánticos y textos budistas sino también *nitarn*: rela-

tos de origen puramente regional que son recitados como sermones por los monjes y por ello se incluyen en la categoría de *nansy Tham*. Muchos de los textos de las ceremonias realizadas por laicos (como los ritos *khwan*) y de los textos sobre medicina también están escritos en tham.[5] Sin embargo, a juzgar por los textos que recogí en la aldea Phran Muan, la literatura puede a veces escribirse en una mezcla del sistema sagrado tham y el laosiano seglar. El factor determinante sería la clase de persona de la aldea que efectuó la copia: un monje budista habría tendido en el pasado a emplear el tham, en tanto que un copista laico habría sido más flexible.

En la aldea hay también otro tipo de literatura, la ópera folklórica (*mau lum*) y los "dichos sabios" (*phaya*), que habitualmente se escribe en el sistema seglar. La literatura tradicional de la aldea, por lo tanto, parece haber sido escrita en una gama de sistemas de escritura: en un extremo está el tham, para la literatura sagrada y ritual, que es la categoría netamente principal; en el medio se encuentran las formas mixtas, y en el otro extremo está el sistema laosiano seglar. Tradicionalmente, el templo de la aldea era el lugar en el que se aprendían ambos sistemas de escritura, pero más especialmente el sistema tham.

En la aldea de Phran Muan, los documentos a los que hago referencia son de dos clases: manuscritos en hojas de palma (*bai-lan*) y manuscritos en papel. Los textos en hoja de palma son mucho más frecuentes. La escritura se grababa en las hojas de palma con un instrumento agudo; se aplicaba tinta o polvo negro y luego se quitaba frotando la hoja, de modo que las incisiones se llenaban y se hacían visibles; después se unían las hojas para formar un libro. En los libros elaborados, los bordes de las hojas se teñían de dorado o de color bermellón y las hojas se colocaban entre cubiertas de madera laqueada o pintada. La mayor parte de la literatura ritual era escrita y preservada de esta forma. La segunda clase de manuscrito es una larga tira de cartón; si se le dejaba su color natural blanco amarillento, la escritura se hacía con tinta china. Este tipo de papel era muy adecuado para hacer ilustraciones y diagramas en colores, y algunos de los textos astrológicos están escritos de este modo. El papel también podía ennegrecerse y escribirse con un lápiz amarillo blando.

La cultura escrita aldeana

Los especialistas de la aldea, su cultura escrita y su rango social

Un punto de partida para estudiar la cultura escrita tradicional es considerar las actividades especializadas existentes en la aldea e indagar cuáles de ellas requieren y emplean normalmente la escritura. Otra

cuestión pertinente a considerar es: ¿qué tipo de escritura se requiere y se utiliza?

En el Apéndice III dividí las actividades especializadas en las de tipo ritual y las de tipo seglar, a efectos prácticos. La distinción básica que quiero poner de relieve es que algunas de ellas requieren la escritura y están normalmente asociadas con ella, y otras no. El monje de la aldea, el *acharn wat* (el líder laico de la congregación budista), el *mau khwan* o *prahm* (el oficiante de los ritos *khwan*), el *mau ya* (el médico) y el *mau du* (el astrólogo) saben leer textos en los alfabetos tham, laosiano y tai, con diversos grados de competencia. De hecho, salvo la del monje, las demás actividades son laicas y cabe la posibilidad de que un mismo hombre las practique todas, o algunas de ellas, al mismo tiempo. Todas estas actividades especializadas están interrelacionadas de una forma que se puede decribir en los siguientes términos. Excepto en el caso de unas pocas personas, el monacato tiene una duración temporaria. Algunos de los ex monjes que han alcanzado el nivel requerido de cultura escrita pueden convertirse, y así lo hacen, en expertos laicos en ritos cuyo oficio depende de su capacidad de leer y consultar textos rituales. El budismo y los ritos budistas se alían con los que practica el *mau khwan* (y con el oficio del médico) debido a que son ritos de "carga" auspiciosa y no tienen relación con los espíritus malévolos (*phi*). El monje no practica los ritos *khwan*, pero no se opone a ellos y él mismo puede ser el cliente o el paciente.

En contraste con lo anterior, todos los especialistas en rituales como el *mau song* (adivino), el *jum*, el *tiam* (intermediario y médium de los espíritus guardianes de la aldea), el *mau tham* (exorcista) y el *mau lum phi fa* (médium del espíritu del cielo) se caracterizan por tratar con espíritus (*phi*) con los que los monjes no tienen ningún trato, ni doctrinariamente ni en la práctica, y a los que el budismo "se opone". Estos especialistas no necesitan saber leer (ni mucho menos escribir); su arte consiste en manipular objetos y memorizar códigos divinos, o hechizos, o fórmulas de invocación y agradecimiento; el oficio del médium, en especial, en tanto implica estar poseído por un espíritu, es el más alejado de la actividad del monje o del experto en ritual que se asocia con el aprendizaje y con los textos.

En vista de ello, es comprensible que en la aldea los especialistas en rituales que saben leer y escribir gocen de mayor prestigio que los que no lo saben, en parte debido a que el budismo y los rituales aliados a éste son éticamente superiores y opuestos a los cultos de los espíritus, y en parte debido a que los primeros guardan relación con el aprendizaje y la cultura escrita *per se*, que son especialmente valorados. Esta distinción no es meramente una cuestión de prestigio, sino que incide directamente en la perspectiva del individuo de convertirse en líder. Los ancianos más importantes de la aldea (los *puthao* o *thaokae*; ambas palabras significan "personas ancianas" y "mediadores"/"testigos") son quienes se desempeñan como *acharn wat*, *mau khwan* y *mau ya*. Junto

con el abad, son miembros del comité del templo de la aldea, que organiza las festividades budistas y administra las finanzas del templo. También se desempeñan como oficiantes en las bodas y otros ritos de pasaje (excepto la muerte, que es de dominio del monje), como árbitros en los casos de disputas y como testigos en los contratos de matrimonio y de divorcio.

Ningún especialista en el culto de los espíritus (*phi*) es un anciano o un líder de la aldea. Puede ser individualmente respetado, pero no es un líder en la comunidad. Esto refleja a la vez el menor respeto otorgado a su culto en el contexto contemporáneo y su inferior nivel de logro personal, tanto en lo técnico como en lo moral.

Pasemos ahora a comentar brevemente la nómina de los especialistas seglares. El cabecilla es primordialmente un intermediario con la representación del gobierno en el distrito. También se encarga hasta cierto punto de mantener el orden y compilar estadísticas en la aldea. Su actividad, por consiguiente, le exige tener cierta competencia para leer y escribir en tai. El cargo de cabecilla no es muy codiciado en esta aldea, aunque sólo puede ocuparlo una persona de edad.

Los *mau lum*, que son los cantantes de ópera folklórica, tanto varones como mujeres, deben saber leer y copiar textos en laosiano y en tai, y a veces también en tham. Muchas de sus canciones son puestas por escrito y deben ser memorizadas. Veremos más adelante que el contenido de estas canciones —relatos y mitos locales— no está muy alejado de algunos de los sermones pronunciados en el templo budista. El maestro de escuela de la aldea, sobre todo en su capacidad de funcionario del gobierno, al enseñar en tai e impartir la enseñanza primaria obligatoria, pertenece a la nueva cultura escrita y no a la más antigua ("tradicional"). Como maestro, ha reemplazado al monje. Pero también es una nueva clase de intermediario entre los aldeanos y el mundo exterior, y por lo general no tiene interés en las formas antiguas de la cultura escrita.

A esta altura, debemos hacer explícito un punto importante con respecto a la noción de cultura escrita. Al considerar la cultura escrita tradicional, tenemos que distinguir la capacidad de leer de la de escribir, y dentro de la escritura en sí, debemos distinguir entre la capacidad de copiar y la de componer creativamente. La destreza primordial que se requería del especialista letrado tradicional era que supiera leer; la escritura generalmente acompañaba a la lectura, pero era principalmente utilizada, si se la adquiría, para hacer copias. Lo importante era la destreza caligráfica y no la composición creativa. No hay ningún dato de que los monjes de la aldea jamás hayan escrito textos nuevos o comentarios. Los textos, por consiguiente, quedaron "fijados" y comprenden un cuerpo sacrosanto de conocimientos que se transmitió "incambiado" a través del tiempo. Esto se da sobre todo en el caso de la *nansy Tham*, la literatura sagrada en el sistema de escritura tham. Pero como es lógico, los aldeanos que sabían escribir en el sistema

laosiano o en el tai le daban otros usos a la escritura, aunque también en este caso la actividad de copiar tenía preeminencia sobre la de incorporar adiciones creativas a los viejos textos.

Ya se ha mencionado que la adquisición de las destrezas de leer y escribir, que permite tener acceso a los textos rituales, se da *por intermedio* del templo de la aldea. La progresión del proceso tradicional de adquisición de esas destrezas era la siguiente: de *dekwat* (muchacho del templo) a *nen* (novato), a *phra* (monje), a laico anteriormente monje que se desempeñaba como experto en rituales (*mau khwan*). Hasta la introducción de la enseñanza primaria obligatoria por parte del gobierno, los niños asistían a la escuela del templo, dirigida por un monje budista, para adquirir los rudimentos de una educación que preparaba a quienes así lo quisieran para el noviciado o el monacato.

En tiempos pasados, por lo tanto, la asistencia a la escuela del templo era un primer peldaño esencial en la progresión escalonada que implicaba la cultura escrita, y la enseñanza inicial brindada por esa escuela se integraba a un programa de aprendizaje cuyos objetivos eran primordialmente religiosos y rituales. Esta situación ha cambiado en tiempos recientes, al menos en lo referente a la enseñanza primaria, con el establecimiento de escuelas estatales y el empleo de maestros profesionales; pero al mismo tiempo, el templo sigue conservando hasta hoy su carácter tradicional de institución que imparte educación religiosa a sus novicios y monjes.

Para estudiar en detalle la progresión escalonada de la cultura escrita, comenzaré con la historia de la escuela primaria aldeana durante los últimos cincuenta años, haciendo especial hincapié en su estructura más temprana.

La historia de la escuela aldeana (c. 1916-66)

La historia de la escuela aldeana se puede considerar en relación con el curso de los acontecimientos nacionales ocurridos en la esfera de la educación. En 1887, durante el reinado del rey Chulalonghorn, se estableció un Departamento de Educación bajo la dirección del príncipe Damrong. Las actividadades de este departamento tuvieron escasa o ninguna repercusión en la vida aldeana, en especial en la región que estamos considerando. En 1921, el rey Vajiravudh promulgó un decreto referente a la enseñanza primaria obligatoria, pero esta ley sólo comenzó a aplicarse sistemáticamente en todo el país después de 1935. En años recientes, sobre todo a partir del Plan Karachi de la UNESCO, se ha estado efectuando un decidido esfuerzo por suministrar los mecanismos que podrían convertir en realidad el proyecto de la enseñanza primaria universal.

A comienzos del presente siglo, la escuela de la aldea estaba ubicada en el viejo templo (que más tarde fue abandonado). El templo tenía un

abad, llamado el *acharn* (maestro) Wanthong, y otros dos o tres monjes. Sólo el abad enseñaba a los niños, ayudado a veces por un laico (un ex monje). La enseñanza era voluntaria y el abad no recibía ninguna retribución del gobierno.

La escuela tenía una cantidad muy limitada de alumnos: unos seis o siete. Casi todos ellos eran varones; eran muchachos que vivían en el templo y atendían las necesidades de los monjes en calidad de pajes (*dekwat*), aunque ocasionalmente podía incluirse alguna niña. La educación no era obligatoria. No había notas ni exámenes, y ningún chico estudiaba más de dos años. Lo que se enseñaba a los alumnos eran los rudimentos de la lectura, la escritura y la aritmética. Es interesante observar que en esta etapa a los niños se les enseñaba a leer y escribir el sistema de escritura tai. Las técnicas eran el aprendizaje de memoria y la escritura en papel. A juzgar por las técnicas educativas empleadas hoy en día en la aldea, el método no ha cambiado mucho; los niños siguen repitiendo en coro las lecciones y memorizándolas.

Cuando el maestro abad, Wanthong, cumplió los 30 años, renunció a su investidura para retornar a la vida laica. Esto fue por la época de la proclamación del rey Vajiravudh, cuando el Estado comenzó a demostrar interés en la educación y a prestarle apoyo.

El abad Wanthong fue sucedido en su cargo de maestro de la aldea por un novicio al que él había instruido; este novicio más tarde fue ordenado y se convirtió en abad (*chao wat*). Era el *acharn* Pumma. Para esta época (c. 1930), el Estado había proclamado la obligatoriedad de la enseñanza primaria y las escuelas existentes recibían algún subsidio estatal. El subsidio, en ese momento, consistía en el pago de cuatro *baht* (alrededor de un chelín y seis peniques en la moneda actual) al maestro. Los niños debían comenzar la escuela a los 9 años y terminarla a los 14; no había ningún sistema de notas ni exámenes.

Unos ochenta niños de ambos sexos asistían a la escuela, pero la asistencia debe haber sido esporádica y la instrucción no muy sistemática, puesto que había un solo maestro. De todos modos, algunos ancianos que hoy viven en la aldea informan haber recibido cinco años de escolaridad, y estas personas saben leer y escribir en tai hasta el día de hoy. Un hecho de especial interés en este proceso es que ya no era necesario desempeñarse como paje en el templo para recibir los rudimentos de la enseñanza. Los aldeanos dicen que a partir de esta época la institución del *dekwat* declinó, y sólo unos pocos muchachos que eran de la familia continuaron sirviendo a los monjes; ahora se esperaba que los propios novicios sirvieran a los monjes de mayor edad.

El *acharn* Pumma, cuando cumplió 30 años, renunció a su investidura para casarse; esto provocó un temporario desastre en la escuela, que estuvo cerrada durante un año por falta de maestro. El gobierno remedió la situación designando al primer maestro seglar de la aldea, con un salario de ocho *baht* por mes. Desde ese momento, la escuela pasó a ser una institución patrocinada por el gobierno.

La escuela, que fue reabierta y ampliada en 1933, continuó funcionando en la *sala* (salón de prédicas) del viejo templo. Desde esta fecha hasta 1966 tuvo un total de tres maestros. En 1951, el viejo templo fue sustituido por el actual (un edificio antiguo que tuvo que ser remodelado) y la escuela también se trasladó al nuevo templo. En 1966 la escuela se mudó por primera vez a un edificio propio, y el cuarto maestro fue nombrado. Actualmente, los maestros son asalariados; el programa de estudios es supervisado a nivel nacional y el medio de instrucción es exclusivamente el tai.

Si consideramos que la cultura escrita tradicional se relaciona con la época anterior a la década de 1930, la situación parece haber sido la siguiente: el abad de la aldea enseñaba a leer y escribir en tai, durante un par de años (o más), a una pequeña cantidad de niños, generalmente muchachos que vivían en el templo; esta fase educativa rara vez se extendía más allá de los 12 o 14 años de edad. La siguiente etapa era ser ordenado como novicio alrededor de los 17 o 18 años, lo que implicaba que había un brecha temporal entre la escolaridad primaria y el noviciado.

El noviciado y el monacato

En otro ensayo expliqué en detalle el significado y la función del noviciado y el monacato en la vida aldeana. Ahora, por lo tanto, sólo haré una breve referencia a esos aspectos y consideraré estas instituciones únicamente en función de su vínculo con la cultura escrita y la transmisión de conocimientos.

El noviciado precede al monacato; se lo inicia en la adolescencia, entre los 12 y los 18 años de edad. En el pasado, casi todos los novicios recibían las órdenes sagradas a fines de la adolescencia. La edad normal para convertirse en monje es a comienzos de la edad adulta (de 20 a 21 años), antes del matrimonio.

Desde el punto de vista de las cifras, el noviciado no ha sido una forma popular de servicio religioso, porque (y esto es crucial para la cultura escrita) los novicios permanecían en el templo un par de años principalmente para aprender, y muchos de ellos continuaban en servicio hasta convertirse en monjes a los 20 años de edad. En otras palabras, se ingresa al noviciado como preludio a un monacato que puede durar varios años o incluso ser una vocación de por vida. La tarea de adquirir conocimientos religiosos comienza en la etapa del noviciado. Pero existe un noviciado temporario, de unas pocas semanas, que los nietos o hijos pueden hacer en honor de un abuelo o un padre fallecidos; esta forma de servicio debe considerarse por separado.

El monacato *per se* tiene implicaciones algo diferentes, como lo demuestra la conocida costumbre tailandesa de la llanura central y del nordeste, por la cual todos los años varios varones jóvenes son ordena-

dos como monjes y la mayoría de ellos retorna a la vida laica pasado el lapso de una "cuaresma" (de tres a seis meses). Esta institución, que no se relaciona con una vocación de por vida, es en cierto sentido un rito de pasaje; los jóvenes se dignifican a ellos mismos, pero sobre todo a sus padres, como un deber filial. Sociológicamente, por consiguiente, la institución del monacato temporario puede verse como una relación de reciprocidad entre la generación de los padres y la de sus hijos; para éstos, consituye un valioso período de temporario ascetismo y negación de la sexualidad antes de contraer matrimonio. La minoría que continúa el monacato durante algunos años suele haber pasado por el noviciado.

Estos datos pueden ser traducidos en cifras para el caso de la aldea de Ban Phran Muan. En 1961-2, una muestra de 106 hogares de un total de 182 familias arrojó los siguientes resultados: poco más de la mitad de los jefes de familia habían servido como monjes, alrededor de un tercio, como novicios y casi la quinta parte, como ambas cosas. Podemos conjeturar con bastante certidumbre que desde el punto de vista de la cultura escrita, esa quinta parte de los que fueron tanto novicios como monjes constituyó el grupo del que surgieron las personas que saben leer y escribir.

Veamos otras cifras referentes a los novicios y los monjes en años recientes:

(1) 1961. Novicios: tres adolescentes (dos de 17 años y el tercero de 18) fueron iniciados y continuaron al año siguiente.
Monjes: tres hombres jóvenes (dos de 21 años y el tercero de 23) fueron ordenados en junio/julio y retornaron a la vida laica en noviembre, al final de la cuaresma. Ese mismo año, el abad, que había cumplido sus funciones durante algunos años, y otro monje, ordenado el año anterior, constituyeron el núcleo más permanente.
(2) 1963. Novicios: siete (de entre 12 a 17 años de edad) recibieron las órdenes; su período de permanencia en el templo fue de 4 meses (dos casos), 8 meses (dos casos), 10 meses (dos casos) y 16 meses (un caso).
Monjes: cinco recibieron las órdenes (tres de 20 años y dos de 21); todos ellos retornaron a la vida laica unos seis meses más tarde, en enero, para el tiempo de la cosecha.
(3) 1966. Durante la cuaresma de este año, había seis monjes y cinco novicios en el templo, de los cuales cinco monjes y cuatro novicios habían sido recientemente ordenados.

Dado que la escolaridad seglar, sobre todo la enseñanza secundaria, está al alcance de todos, el noviciado se está volviendo cada vez más breve, aunque todavía representa el aprendizaje necesario para el monacato profesional. Los datos biográficos relativos a los tres hombres mayores de la aldea —sus ciudadanos más ilustres— ilustran el rumbo de la cultura escrita en el pasado. Daré los nombres de estas personas, pues volverán a aparecer más adelante. *Pautu Phan* (el abuelo Phan), quien tiene más de 70 años (en 1966), es el médico (*mau ya*) más prestigioso de la aldea, y también es *mau khwan* (oficiante laico del ritual en

las ceremonias *khwan*) y conductor de la congregación laica en los ritos budistas. Desde los 12 años de edad, y durante los siguientes cuatro años, fue novicio y aprendió a leer y escribir a la perfección en los dialectos tham y laosiano. A los 21 años se hizo monje y dedicó tres años más al servicio y el estudio. *Acharn Pun* fue abad del templo y conductor de la congregación. Tiene 64 años. Asistió a la escuela del templo como *dekwat* de los 10 a los 12 años de edad; a los 18 se hizo novicio por dos años y luego fue monje durante siete años. Se convirtió en abad a los tres años de ser monje. Algunos años más tarde, reanudó la vida laica y ahora es cabeza de familia. *Pau (padre) Champi*, de 59 años, es tal vez el más respetado de los hombres mayores de la aldea y es el sucesor de Pautu Phan, quien en la actualidad es demasiado anciano como para continuar en actividad. Champi comenzó a asistir a la escuela de la aldea cuando se acababa de proclamar la obligatoriedad de la enseñanza y estudió allí durante cinco años (de los 9 a los 14 años de edad); a los 17 se hizo novicio y permaneció en el templo para convertirse en monje tres años después. Renunció a su investidura tras haber sido monje por un año.

Abbot Tongloon, el actual abad, un joven de sólo 27 años, sigue la misma tradición y es uno de los pocos monjes profesionales formados en la aldea. Estudió en la escuela primaria de la aldea de los 9 a los 14 años; en cuanto terminó la escuela, comenzó el noviciado, que continuó hasta los 20 años. Se ordenó entonces como monje. Ha rendido tres exámenes *nagtham* (pág. 121) y, tras aprobar el segundo las autoridades eclesiásticas lo autorizaron a impartir enseñanza a monjes y novicios de la aldea.

Contenido y método de aprendizaje de los novicios y monjes; transmisión a la congregación y participación del público

Estamos ahora en condiciones de examinar el contenido y el método de aprendizaje de los novicios y monjes. Esta reseña se refiere a la situación imperante hace cincuenta años, según la describen los ancianos, y también a la actual. Ambos períodos pueden tratarse juntos, porque las técnicas de enseñanza y el contenido del aprendizaje se han mantenido en gran medida iguales. Los cambios que pudiera haber se relacionan con el sistema de escritura y no con el contenido. Hace cincuenta años, la escuela de la aldea era dirigida en forma voluntaria por el abad. En su carácter de pajes del templo, los candidatos al noviciado recibían instrucción primaria y aprendían a leer y escribir en tai. Hoy en día, los muchachos sólo pueden ser novicios tras haber cursado el cuarto grado en la escuela primaria estatal; en todo caso, ya han cursado cuatro o cinco años y han aprendido los rudimentos de la lectura y la escritura en tai.

En el pasado, la educación de los novicios tenía tres partes: primero, aprender a leer el *nansy Tham* y a escribir en el sistema tham; segundo, memorizar una serie de cánticos (*suad*), y tercero, practicar el arte de pronunciar sermones (*ted*).

El estudio del nansy Tham. Los novicios debían aprender a leer y escribir en el sistema de escritura tham. Tenían clase después del desayuno. En primer lugar, el abad escribía el alfabeto en un papel y leía las letras en voz alta. Cuando los novicios habían aprendido las letras, practicaban la lectura: cada alumno de la clase tomaba el libro de hojas de palma y leía en voz alta, mientras el maestro, de pie detrás de él, supervisaba su lectura. Una vez que sabían leer, practicaban la escritura sobre papel. Esto venía en segundo lugar, después de la lectura.

Todos los meses, o cada dos meses, el abad evaluaba a sus alumnos; si cometían errores, recibían un castigo físico.

En la actualidad (1966) se han producido algunos cambios en el aprendizaje del *nansy Tham*. Tanto a los monjes como a los novicios se les enseña a leer el *nansy Tham* sobre todo durante la cuaresma, cuando la escuela está en actividades, pero no es obligatorio que aprendan a leerlo. A los que quieren aprenderlo se lo enseña el abad y la técnica de enseñanza es exactamente igual que hace cincuenta años. El carácter voluntario del aprendizaje del *nansy Tham* constituye un cambio fundamental y la mayoría de los novicios (y monjes) ya no sabe leer los textos en tham. Pero los que se proponen pasar más de un año en el templo tienen que aprender a leer sermones, la mayoría de los cuales aún están escritos en tham, aunque este sistema de escritura está siendo crecientemente desplazado por el tai. Lo que no se aprende hoy en día es a escribir el *nansy Tham*, porque con el advenimiento de la imprenta ya no es necesario copiar manuscritos.

La memorización de los cánticos. En muchas religiones, especialmente en las "altamente letradas", una cualidad del sacerdote o jefe religioso, sea éste un monje budista, un sacerdote brahmánico o un *mallam* islámico, es su notable dominio de los cánticos y textos que ha memorizado. Dado que una gran parte de la instrucción de los religosos aldeanos consiste en memorizar textos (sin hacer igual hincapié en comprenderlos) comentaré brevemente el método empleado para aprender cánticos.

En el pasado (al igual que hoy), la memorización de cánticos era la actividad a la que el novicio o el monje recién ordenados solían dedicar más tiempo. Toda actividad religiosa realizada en el templo, o un rito de pasaje importante como el de la muerte, o el ritual de bendecir un hogar, incluyen la entonación de cánticos por parte de los monjes. Los monjes y novicios de la aldea deben memorizar una cierta cantidad de cánticos (*suad mon*) que son recitados en esas ocasiones. Además, tienen que aprender de memoria los cánticos que se entonan en culto dia-

rio a Buda (*tham watr*) y otros textos como el Pattimokka (la "confesión" basada en las reglas del Vinaya, que recitan cada quince días). La segunda categoría guarda relación con el régimen monástico y atañe únicamente a los monjes.

En el Apéndice IV presento una lista de los principales cánticos que debían y deben aprender los novicios durante su período normal de estudios de dos años. Estos cánticos se pueden dividir en dos categorías: los *suad mon* y los *tham watr*. Si el lector observa las ocasiones en las que se entonan los cánticos *suad mon*, se hará una idea del papel ritual de los monjes en relación con los laicos. Los monjes se encargan de dignificar a los laicos en las festividades colectivas del templo, en los ritos de pasaje y en los de dignificación de los hogares, como los de inaugurar o bendecir una casa. Junto con la bendición van la protección y la eliminación del peligro: estos efectos se logran mediante los cánticos *paritta*. Contrariamente a lo que creen algunos observadores, el budismo aldeano no se ocupa exclusivamente del más allá sino también del mundo terrenal.

La técnica para aprender cánticos es la siguiente. Los *tham watr* no se memorizan a partir de textos impresos. Como los monjes los entonan por la mañana y de noche, el novato repite lo que oye y los memoriza con bastante rapidez. Los cánticos *suad mon* y el confesional Pattimokka, en cambio, son aprendidos por los discípulos no sólo colectivamente en la escuela sino también en privado, con la ayuda de textos impresos.

El abad le asigna a cada alumno la tarea de aprender una serie de cánticos. Aproximadamente a los cinco días, en una clase colectiva, cada alumno los recita por turno. La tarea en cuestión no implica sólo aprender las palabras sino también recitarlas con determinadas tonadas. Temprano por la mañana, antes de ir a la escuela, o bien por la tarde, después de la escuela, los novicios y los monjes practican los cánticos individualmente en sus cubículos (*khuti*).

El hecho de que el budismo es, desde el punto de vista estético, una religión musical, y que la memorización de palabras está estrechamente vinculada con los ritmos musicales, nos da una clave de la técnica y del modo en que los novicios y monjes logran memorizar una impresionante cantidad de palabras en el orden correcto.

Básicamente, hay tres ritmos musicales que se emplean en los cánticos. La forma "magadha" divide el cántico en frases. El estilo "samyoka", por su parte, tiene una especie de "stacatto": se hacen pausas, sin tomar en cuenta el significado, en los casos en que hay palabras unidas por ciertas consonantes como *k, c, t, p, d*. Estos dos estilos se utilizan para entonar cánticos *mangala* (auspiciosos). El tercer estilo es el "sarabhanna", para el que se emplea un tono de voz más alto y se prolonga la velocidad del canto, y también se divide el cántico en frases; el "sanghaha" es una forma similar de cántico "prolongado". El cántico "sarabhanna" se utiliza fundamentalmente en ocasiones *avamangala* (no auspiciosas), como por ejemplo después de una muerte, pues su cadencia lenta y su tono lastimero se adecuan a las circunstancias.

La estructura verbal de los versos (*gatha, sutra*) tiene pautas distinguibles para facilitar la memorización. Los cánticos emplean el método de las repeticiones en forma estilizada. Como escribió Rhys Davids:

> Dos métodos se adoptaron en la India para auxiliar la memoria. Uno de ellos, adoptado por los gramáticos, consistía en disfrazar las reglas a recordar en frases muy breves y enigmáticas (llamadas *sutras* o hilos), que no imponían un gran esfuerzo a la memoria pero requerían complejos comentarios para hacerlas inteligibles. El otro método, utilizado en los escritos budistas (tanto sutta como vinaya), implicaba en primer lugar el uso de frases muy conocidas, de las que una vez que se daba el comienzo se podía seguir fácilmente el resto, y en segundo lugar el hábito de repetir oraciones enteras, o incluso párrafos, que en nuestros libros modernos quedarían sobrentendidas o tácitas, en lugar de hacerse expresas [1881: xxiii].

Queda claro, pues, que los *gathas* budistas (como las plegarias védicas) pertenecían incialmente a la tradición oral y estaban compuestos en una forma especial para facilitar la transmisión. Su versión escrita fue posterior.

En la religión aldeana, los cánticos budistas presentan problemas para la interpretación. La lengua de los cánticos es el pali. Tradicionalmente, se escribían en el sistema de escritura tham; en la actualidad, figuran en libros impresos en alfabeto tai, por lo cual el estudio del tham está declinando. Ya sea escrito en sistema tham o en alfabeto tai, el idioma pali en sí es desconocido por la mayoría de los novicios y los monjes de la aldea; algunos de los que optan por conservar su investidura durante un tiempo pueden llegar a aprender el pali, pero esto no es frecuente. De hecho, la mayoría de los novicios y monjes de la aldea no entienden los cánticos o, en el mejor de los casos, los comprenden parcialmente. La congregación laica, todas las mujeres y la mayoría de los hombres, conoce aun menos el contenido de los cánticos. Con todo, muchos de ellos pueden reconocer determinados cánticos (en especial los recitados con frecuencia), y a menudo saben qué cántico es adecuado para cada ocasión; algunos hombres que fueron novicios tienen más idea del contenido.

Si ésta es la situación real, podríamos plantearnos dos preguntas: ¿En qué medida el conocimiento de cánticos en pali (y en menor grado, la capacidad de leer *nansy Tham*) constituye un cuerpo esotérico y exclusivo de conocimientos, confinado al clero? En segundo lugar, si los cánticos en pali son una parte esencial del ritual oficiado por monjes y novicios, y si al mismo tiempo son casi ininteligibles para los laicos, entonces ¿qué es lo que se comunica en los ritos?

Dejaré la respuesta a la primera pregunta para más adelante, porque concierne a un problema general, relativo al reclutamiento de clérigos, al período en que están en servicio y a los roles que cumplen después de renunciar a su investidura.

La segunda pregunta puede responderse brevemente de la siguiente manera. Los monjes budistas en la aldea tienen la función de conferirles méritos a los laicos. Monjes y laicos mantienen una relación especial. En virtud de su ascetismo y su forma de vida, el monje está parcialmente incorporado al mundo de muerte y liberación final que representa Buda. El laico, un ser inferior en el camino a la salvación, pertenece claramente a este mundo. A través de los procedimientos rituales apropiados, el monje, como mediador, puede transferir a otros el dominio de Buda sobre los peligros inherentes a la existencia humana, y transformarlo en prosperidad y en una disposición espiritual libre de dolor y llena de mérito. Las palabras de los cánticos, casi incomprensibles para los laicos e insuficientemente entendidas por la mayoría de los monjes de la aldea, se consideran poderosas en sí mismas; son las palabras de Buda, encarnan su poder, y recitarlas produce efectos. La bendición incluida al final de los cánticos es la "recompensa" para los laicos, y es eficaz debido a que el monje, en virtud de su estilo de vida ascético y de su saber, es quien tiene un acceso apropiado y autorizado a las palabras sagradas. No basta simplemente con tener acceso a ellas; las dos condiciones requeridas son la conducta correcta y la disciplina por parte del monje y la correcta intención y la práctica de hacer méritos por parte del laico.

Los sermones (ted). Los sermones también son cantados, por lo que requieren práctica. La calidad del recitado mismo, independientemente de las palabras, es objeto de una gran valoración estética por parte de la congregación.

En la aldea, los sermones no son creaciones libres del novicio (o el monje) que los pronuncia. Están estandarizados, y hay un sermón apropiado para cada ocasión o serie de ocasiones concretas, que figura en los manuscritos en hojas de palma. En el pasado, la escritura se hacía a mano; hoy en día suelen verse documentos en hojas de palma en los que las palabras están impresas. Este es el caso de los documentos en el sistema tai, que están supliendo progresivamente a los antiguos textos en tham.

Los tipos y contenidos de los sermones. (1) El primer tipo de sermones es el de los que enumeran o "exponen" las ventajas de hacer méritos (*bog anisonk*), lo que en la práctica significa hacer dádivas a los monjes y al templo de la aldea. Las ocasiones típicas en que se exaltan los méritos son:

Bun prasard pueng: hacer méritos por una persona fallecida, una vez concluidos los ritos de la cremación, llevándoles un palanquín con regalos a los monjes y también agasajándolos.
Bun kathin: hacerles regalos a los monjes cuando han finalizado su retiro de cuaresma (durante el período de lluvias) y regresan al mundo terreno. Es después de esta ceremonia cuando los monjes temporarios reanudan la vida laica.

(2) Hay otra serie de sermones bastante especializados que se reservan para celebrar la inauguración (o remodelación) de *khuti* (viviendas para los monjes), de *sala* (salones de prédica), o de *wiharn* o *bod* (lugar de culto sagrado). Estos son edificios construidos por laicos.

(3) Quiero prestar especial atención a la tercera categoría de sermones. Estos se llaman *ted nitarn* (sermones que narran historias) y no sólo son importantes para hacer comprender a los aldeanos la moralidad y la ética del budismo, sino que también representan un ámbito fundamental de participación del auditorio y un canal de transmisión cultural que trasciende los límites de lo puramente religioso.

Tradicionalmente, los *ted nitarn* constituyen un componente importante de los *nansy Tham* (libros sagrados de hojas de palma). Entre los *ted nitarn* se distinguen los siguientes. *(a) Pathom Sompote*. Estos son relatos acerca de la vida de Buda, en especial de su nacimiento, su renuncia a la vida real, su acceso al *nirvana* y también de los episodios de sus vidas anteriores incorporados como relatos de Chadok (Jataka). Son un componente común de los sermones y se los conoce en toda Tailandia, pero cada región tiene su propia versión o adaptación. Los sermones que aquí mencionamos son creaciones del nordeste. *(b) Lum Phrawesandaun*. Este es un relato de la misma categoría que los del grupo *(a)*, pero merece una mención especial debido a que es una obra de varios capítulos, basada en la emotiva historia de la penúltima vida de Buda, según se narra en el *Wessaundon Chadok* (Vessantara Jataka). Es el principal sermón (su lectura lleva un día entero) que se escucha en ocasión del Bun Phra Wes, la mayor festividad religiosa y secular de la aldea, celebrada tras la cosecha. La versión nordestina de esta historia tiene su contraparte en la *Maha Chad* (Gran Relato) conocida en Tailandia central. *(c)* Relatos (*nitarn*) que comprenden mitos y cuentos folkóricos primordialmente locales y regionales (del nordeste) y que no se encuentran en otros lugares. Estos relatos son especialmente apreciados por los oyentes, para quienes su significado moral es menos importante que su valor dramático. Los más conocidos de estos relatos son, para dar algunos ejemplos, Pha Daeng Nang Ai, Tao Sowat, Tao Phi Noi, Tao Chan Samut, Tao Ten Don y Tao Nokrajog.

Estos tres tipos de sermones llamados *ted nitarn*, que consisten en la lectura de historias y su correspondiente explicación, se pronuncian en ocasión de las principales festividades colectivas del templo o son leídos por los monjes a los laicos durante la temporada de cuaresma. El Lum Phrawesandaun se lee el último de los tres días que dura la Bun Phrawes; las categorías (1) y (3) se predican en Org Phansa (la conclusión de la cuaresma y el "egreso" de los monjes) y en el Bun Khaw Chi (ceremonia en honor a los muertos en la que se ofrenda arroz inflado). Algunos de ellos también incluyen sermones menores durante el Bun Phra Wes.

Sostuve antes que los cánticos en pali son escasamente comprensibles para los laicos; el hecho de entonarlos en ciertas ocasiones se considera útil en un sentido mágico. En cambio, los diversos sermones leídos y explicados en la lengua del nordeste son comprendidos por los oyentes.

Es interesante observar que en las ocasiones de hacer méritos, los aldeanos son quienes eligen el sermón que quieren escuchar, y el abad informó que para las festividades más importantes los aldeanos elegían invariablemente un relato de la categoría (3).

Si bien las historias sobre la vida de Buda son universales en Tailandia y toda la congregación budista las escucha en sus diversas versiones, vemos que la propagación y transmisión de los relatos provenientes, o al menos exclusivos, del nordeste (y tal vez de Laos) contribuyen a conservar la identidad cultural regional frente a otras regiones culturales de Tailandia.[6] El templo, por supuesto, no es el único canal de transmisión: la ópera folklórica (*mau lum*) transmite las mismas historias a través de otro medio; los aldeanos que saben leer pueden poseer copias de *nitarn* y leerlas en los velorios para entretener a los deudos y asistentes.

En tiempos recientes, como era previsible, los sermones de las categorías (1) y (2), comunes a todo el budismo tai, han tendido a estandarizarse como consecuencia de haber sido escritos o impresos en alfabeto tai. De manera creciente, también los relatos del nordeste (*nitarn*) están siendo impresos en alfabeto tai, si bien conservan lingüísticamente la forma dialectal local.

La educación de los monjes. Desde el punto de vista del saber y la cultura escrita, hay dos clases de monjes: algunos, la minoría, han sido novicios y luego se ordenaron como monjes (con la intención de permanecer cierto tiempo en el templo), y los otros, la mayoría, se ordenan transitoriamente por una temporada de cuaresma.

Para los monjes del primer tipo, el período del monacato es una continuación de su aprendizaje litúrgico y filosófico. El novicio que está en su segundo año de servicio generalmente se prepara para rendir los exámenes de *nagtham* (el *nagtham* es la persona versada en los preceptos y doctrinas de la religión) dispuestos por las autoridades eclesiásticas del distrito. La preparación para convertirse en *nagtham* se intensifica, y en muchos templos aldeanos se efectúa exclusivamente durante la cuaresma, cuando la escuela clerical funciona con regularidad.

El programa del *nagtham* puede dividirse en cuatro partes. Los alumnos deben (i) demostrar su competencia para escribir ensayos en lengua tai, y estudiar (ii) la vida de Buda (según la presentan las historias de su vida), (iii) los aspectos esenciales de la doctrina budista (*Dhamma*) y (iv) las 227 reglas del Vinaya, que son las reglas de conducta correspondientes a los monjes; entre ellas se incluye el estudio del Navakowad, o admonición dada a un nuevo monje (*bhikku*) acerca de las reglas del Vinaya.

Los exámenes de *nagtham* van del grado 3 (el inferior) al grado 1 (el superior). En el grado inferior, el estudio del programa mencionado comienza en un nivel elemental, y en los dos grados siguientes se hace un estudio más avanzado. La mayoría de los monjes aldeanos de Ban Phran Muan no supera los grados 3 y 2; los abades de hoy en día muchas veces

llegan a aprobar el grado 1, pero esto no sucedía necesariamente en el pasado. En 1962, por ejemplo, sólo el abad y un novicio habían pasado el segundo grado; cuatro de cinco monjes habían pasado el nivel 3, y el quinto no había aprobado ninguno; dos de los novicios habían reprobado el grado inferior. En años posteriores, el abad aprobó el grado más alto y ahora está oficialmente habilitado para dirigir una escuela en la temporada de cuaresma.

Los tres grados de los exámenes de *nagtham* no incluyen el estudio del pali, que es el idioma de los cánticos y los textos doctrinarios budistas. El estudio del pali se efectúa por separado, y los exámenes correspondientes se denominan *prayog* y comprenden siete grados (3-9). En teoría, un monje puede estudiar el pali simultáneamente con sus estudios de *nagtham* o tras haberlos concluido. En la práctica, no es fácil emprender el estudio del pali, pues aunque el monje o novicio esté motivado para aprenderlo, le resultará difícil encontrar un monje competente para enseñárselo. Pocos monjes aldeanos conocen bien el pali, por lo que este aprendizaje especializado es infrecuente. Por esta razón he sostenido que la mayoría de los monjes o novicios aldeanos ignoran el pali (o apenas lo conocen) y, por ende, también desconocen el contenido de los cánticos y de los textos doctrinarios en pali. Mientras que de estos últimos hay versiones en el sistema de escritura local, los cánticos no pueden reducirse a las palabras de la lengua local, pues perderían su carácter sagrado y su eficacia.

El monje cuyo servicio es una continuación del noviciado incrementa su repertorio de cánticos y realiza estudios especiales del Navakowad (los 227 preceptos *vinai*) y el Pattimokka (la confesión en pali, que se basa en las reglas *vinai*).

¿Qué estudia el monje que presta servicio sólo durante una cuaresma? Los conocimientos que se espera que adquiera son los siguientes: debe capacitarse en el *tham watr* (culto matinal y vespertino a Buda), saber transmitir los Cinco y Ocho Preceptos al laicado (*haj sin dai*), tratar de memorizar los cánticos *suad mongkhon* y también aprender las reglas *vinai*. No es exagerado afirmar que los monjes temporarios vuelven a la vida laica con el conocimiento de un repertorio de cánticos en pali que nunca volverán a utilizar. Pero mientras están en servicio participan en muchos ritos en el templo y en los hogares en los que se recitan los cánticos. El caso del novicio que luego se hace monje y pasa varios años en el templo puede ser, como hemos visto, muy diferente.

La biblioteca del templo

El templo es el principal depósito de manuscritos y textos de la aldea. Estas colecciones se han ido acumulando durante largo tiempo: cada generación de monjes hace un aporte adicional a la colección existente mediante el copiado de textos que se tomaron prestados de otros templos. Una forma que tienen los laicos de hacer méritos en ocasiones

ceremoniales, sobre todo en los ritos de bendición de los hogares, es donar textos al templo local. Muchos textos modernos conservan el formato de los viejos libros de hojas de palma, por ejemplo, los sermones. Pero cada vez aparecen en la aldea más libros hechos con papel sobre la doctrina budista, los cánticos y otros temas pertinentes a la Tailandia budista. No sé exactamente cómo adquirían los laicos textos para hacer donaciones en el pasado; aparte de los textos heredados, deben haber existido modos de adquirirlos de los copistas, fueran éstos monjes o ex-monjes.

En 1966, el templo de la aldea poseía unos noventa textos, casi todos los cuales contenían sermones (*ted*). La gran mayoría de ellos pertenecía a la categoría de los cuentos (*nitarn*). No me sería posible catalogarlos en su totalidad, pero el estudio de unos treinta y cinco textos dio los siguientes resultados:[7]

(1) Cuentos de origen local (del nordeste) = 15.
(2) Relatos sobre la vida de Buda = 7.
(3) Textos sobre las enseñanzas y doctrinas de Buda = 5.
(4) Textos referentes a la disciplina de los monjes (*vinai*) = 3.
(5) Sermones (y cánticos) para ceremonias especiales (por ejemplo, ritos mortuorios) = 3
(6) Otros (por ejemplo, la historia del advenimiento del budismo en Tailandia) = 2.

Los monasterios de las ciudades, que tienen una gran cantidad de monjes residentes y constituyen centros de estudios budistas, suelen contar con bibliotecas bien provistas y conservadas. Las colecciones de las aldeas, en cambio, por lo general están mal almacenadas y, debido a la gran rotación de los monjes, los textos que poseen no se conocen del todo y sólo se usan cuando la ocasión ceremonial lo requiere. Como señalé al referirme a la educación de novicios y monjes, en el pasado los que prestaban servicio durante algún tiempo podían leer muchos de los textos *nansy Tham*, sobre todo los *nitarn*, para los sermones, pero hoy en día, con el limitado uso que se hace de los *nansy Tham* y con la creciente dependencia de unos pocos libros impresos, las viejas bibliotecas tienen escasa utilidad para los nuevos monjes, y los textos corren el riesgo de quedar arrumbados en algún oscuro rincón. Es muy posible que la misma suerte estén corriendo las bibliotecas de los templos urbanos tradicionales, los centros del aprendizaje monástico en Tailandia, especialmente en lo que respecta a los viejos textos escritos en los sistemas tham, youn y korm.

Los ex monjes conductores de rituales

En el Apéndice III y los comentarios que lo acompañan separé a los especialistas laicos en rituales que saben leer y escribir de aquellos que no necesitan tener esa capacidad.

Las tres clases de especialistas que saben leer que consideraré aquí en detalle son el *acharn wat* (jefe laico de la congregación budista), el *mau ya* (médico) y el *mau khwan* o *prahm* (oficiante en los ritos *khwan*). El purista podrá criticar legítimamente que se incluya la medicina entre las especialidades rituales. Mis razones para hacerlo son las siguientes: la cultura escrita en cuestión se aprendió en el templo; un mismo hombre puede combinar las tres especialidades; la ciencia folklórica de la medicina tiene ribetes rituales; a menudo, en las aldeas de Tailandia, los monjes practican la medicina y pueden enseñar a estudiantes laicos o desempeñarse más adelante como *mau ya* laicos.

Analizaré estas tres especialidades en relación con las personas de la aldea que las ejercen, es decir, Acharn Pun, Pau Tu Phan y Pau Champi, de quienes ya mencionamos la manera en que aprendieron a leer y escribir y los estudios que realizaron (págs. 115).

Acharn wat

En virtud de su conocimiento de la vida monacal, la escritura y los cánticos, estos tres hombres están altamente capacitados para ser líderes de la congregación en el culto budista. Cuando los tres están presentes al mismo tiempo, el Acharn Pun suele ser elegido como conductor, debido a que antes fue abad.

El rol del *acharn* consiste en invitar (*aratana*) a los monjes, en nombre de la congregación, a enunciar preceptos, a cantar o dar un sermón, y a recibir alimentos y otros regalos ofrecidos por los laicos. Todas las ocasiones de hacer méritos a las que asisten monjes requieren que se entonen cánticos de invitación en idioma pali.

Los siguientes son algunos de los cánticos de invitación que con más frecuencia recita un *acharn*:

aratana sil: para invitar a los monjes a enunciar los Cinco u Ocho preceptos.
aratana tawai sankatarn: para invitar a los monjes a aceptar alimentos.
aratana pahung: para invitar a los monjes a entonar cánticos antes de recibir las dádivas, seguido por el desayuno.
aratana thed: invitación a uno o más monjes a que pronuncien un sermón. En la festividad de Bun Phrawes hay una invitación especial para solicitar a los monjes que lean el Lum Phrawesandaun.
aratana Uppakrut: invitación a Phra Uppakrut (un ser mítico que vive en el pantano) a que acompañe a los aldeanos al templo antes de que comience la ceremonia de Bun Phrawes.

Mau ya y mau khwan (prahm)

El *mau ya* (experto en medicina) más prominente de la aldea es Pau Tu Phan, quien hace más de cincuenta años fue novicio durante cuatro

años y monje durante tres. Phan es también el más celebrado *mau khwan/prahm* (oficiante en los ritos *sukhwan*).

Veamos cómo llegó a ser experto en medicina, recordando que a los 23 años dejó el templo para reanudar la vida laica y casarse.

Cuando tenía 30 años, Phan comenzó a estudiar medicina; le enseñó el hermano menor de su madre, quien ocupaba el cargo de médico de la comuna (*tambon*), un cargo reconocido por el gobierno. Phan cuenta que estudió medicina con el hermano de la madre durante "muchos años" y sólo se convirtió en *mau ya* al morir su maestro, hace unos cuarenta años.

Su maestro lo llevaba al bosque, le mostraba raíces y hierbas y le explicaba sus usos; también le dio a Phan textos médicos que trataban acerca de cómo curar el dolor de estómago, la hemorragia de la mujer después de dar a luz, las náuseas, la tuberculosis, el envenenamiento causado por alimentos, las enfermedades venéreas, etcétera. También le enseñó la técnica para hacer diagnósticos: tomarle el pulso al paciente e interrogarlo sobre sus síntomas.

Pau Tu Phan ha logrado un gran prestigio como médico y tiene muchos pacientes de otras aldeas vecinas; hace dos años dejó de hacer visitas domiciliarias y ahora los pacientes acuden a consultarlo. Cobra honorarios variables, según lo que pueda pagar cada paciente. Pau Tu Phan es uno de los hombres más ricos de una aldea pobre, y sus ingresos provinieron en parte de su práctica médica; pero también hay que destacar que la tarea de curar enfermos es en gran parte filantrópica, y los honorarios suelen consistir en una suma simbólica, con un máximo de seis *baht* (unos dos chelines) más el ofrecimiento inicial, o *kaj*, de cinco pares de velas y flores (*khan ha*). Podemos llegar a la conlusión de que una de las recompensas de saber leer es la posibilidad de convertirse en un experto en medicina de gran prestigio. Además de la retribución monetaria, esta posición es prestigiosa debido a su carácter filantrópico.

Examinemos ahora cómo se convirtió Pau Tu Phan en *mau khwan*. No es oportuno describir aquí los ritos en cuestión, pero cabe destacar que lo más importante en el *khwan* y en las ceremonias correspondientes son las palabras que se recitan en el dialecto laosiano (aunque los textos estén escritos en el alfabeto tham). El *khwan* es la esencia espiritual de un ser humano que, en ciertas circunstancias críticas (por ejemplo, el embarazo, los ritos de pasajes como el matrimonio y la ordenación, determinadas aflicciones o incluso en ocasiones como los preparativos para un viaje, entre otras) puede abandonar el cuerpo y en consecuencia causar enfermedad. La esencia del rito *khwan* es llamar al *khwan* para que vuelva y unirlo al cuerpo. Esto se simboliza atando una cinta alrededor de la muñeca del paciente. La ceremonia restituye el espíritu del celebrante y el efecto ritual se logra recitando las palabras en presencia de algunos ancianos que cumplen un papel de apoyo fundamental.

Phan ya tenía unos 50 años de edad cuando fue invitado por un pariente suyo de la generación de sus abuelos (que era demasiado anciano para ejercer y quería tener un sucesor) a ir a su aldea natal de Chiengpun y estudiar el arte de practicar el *khawn* y sus ceremonias correspondientes para eliminar la mala suerte y atraer la prosperidad. Phan vivió en Chiengpun durante un año y allí estudió con su maestro.

Hace unos doce o trece años, Pau Tu Phan decidió que no podía cumplir con sus tareas rituales él solo. Además de ser innumerables, estos ritos le proporcionaban una escasa compensación monetaria: apenas uno o dos *baht* más los obsequios rituales de flores y velas. Eligió entonces a Pau Champi, un pariente lejano (*yad harng*), como su sucesor.

Pau Champi tiene ahora 59 años y es el dirigente más respetado de la aldea. Fue jefe, monje y novicio y actualmente es el líder del comité del templo. El padre de Pau Champi también realizaba ceremonias *khwan*, pero falleció antes de enseñarle a su hijo; con todo, dejó algunos textos que Champi heredó. Habiendo abandonado su investidura a los 21 años, y aunque sabía leer y escribir a la perfección, Pau Champi no comenzó su actividad ritual sino hasta los 46 años de edad. Sin embargo, su padre había despertado su interés y, como era un gran lector, ya había leído muchos textos. Se desempeñó como asistente (*puchuay*) de Pau Tu Phan en los ritos y, después de completar su aprendizaje, comenzó a presidir él solo estos ritos simples, que incluyen unos pocos actos de manipulación de objetos y cuyo elemento principal son las palabras mismas. Pau Champi preside ahora todas las cereremonias *khwan* y *sia kro* (para disipar la mala suerte) en la aldea.

Hay algunos puntos destacables en los hechos que hemos presentado. La práctica de la medicina y del *khwan* y sus ritos requiere un conocimiento de la escritura como el que se adquiere en el templo, pero un hombre que ha sido novicio y monje no se convierte automáticamente en experto en medicina o en rituales. Tradicionalmente, estos oficios se aprenden de alguien que los practica, quien por lo común designa y capacita a un pariente suyo para que lo suceda. En general, el discípulo espera hasta que su maestro esté dispuesto a retirarse para iniciar su propia práctica. Esta parece ser la norma profesional protocolar dentro de la aldea en los casos mencionados.

Esta ecuación formada por el maestro y el discípulo por él elegido significa que la selección de candidatos para los oficios de *mau khwan* y *mauya* no era totalmente abierta ni constituía una simple transacción comercial. El maestro evaluaba la ideoneidad y la aptitud del candidato, y estas cualidades eran inherentes al rol de conductor de rituales.

Resulta instructivo comparar el procedimiento de selección y capacitación de los especialistas que saben leer y escribir con el de los iletrados, como el *mau song*, el *mau tham* y el *mau lum phi fa*.

El adivino (*mau song*) también aprende su oficio con un maestro. El adivino principal de la aldea de hecho lo aprendió con su propio padre: comenzó a aprenderlo a los 25 años de edad y fue aprendiz durante

siete. Su padre, en cambio, lo había aprendido con un amigo de Laos con el que tenía tratos en el comercio de ganado. Aunque no se requiere que sepa leer y escribir, el adivino es seleccionado e instruido en forma similar a los especialistas letrados, pero puede carecer por completo de la capacitación preliminar como monje y novicio, y no consulta ni lee textos en la práctica de la adivinación.

La selección e instrucción del *mau tham* (exorcista) es un poco diferente. Mediante el pago de una suma de dinero se puede aprender el arte mágico del exorcismo con un especialista, siempre que el discípulo demuestre tener sensibilidad para la "posesión" o para entrar en trance. El aprendizaje consiste en memorizar unos pocos hechizos y cánticos de gran poder; el "significado" mismo de estos cánticos no es importante para el exorcista. Puede observarse el carácter comercial de la adquisición de estos conocimientos. El aprendiz no tiene ninguna restricción para practicar el oficio mientras su maestro aún vive o está en actividad. Por último, los *jum*, *tiam, phi fa* son "elegidos" por la posesión, o a través de la afección y la curación. Son esenciamente médiums e intermediarios de los espíritus. En este caso, el aspecto idiosincrásico, personal, es el más importante para la selección inicial, pero el oficio de oficiar los rituales debe aprenderse con otros especialistas y va acompañado de obsequios y pago de honorarios. No se utiliza ningún texto. Se memorizan algunas fórmulas de invocación y propiciación, pero no se da mayor importancia a la exactitud verbal. El maestro siempre es invocado al comienzo del ritual por el *mau tham* y el *mau lum phi fa*, y el *jum* y el *tiam* efectúan su aprendizaje oficiando de asistentes de los expertos reconocidos.

Los textos del mau khwan, el prahm y el mau ya

El *mau khwan / prahm* oficia en una infinidad de ceremonias, las más importantes de las cuales son los ritos *khwan*, que se practican en numerosas ocasiones. A cada ocasión corresponde un tipo especial de texto ritual. El idioma de los textos es siempre el laosiano del nordeste, la lengua hablada. En la aldea de Ban Phran Muan, el *mau khwan* siempre lee de un libro de hojas de palma. No hay ninguna improvisación en las palabras; memorizar los textos representaría una tarea hercúlea para estos hombres que de ordinario son granjeros y sólo dedican una parte de su tiempo a presidir rituales. Las palabras de los textos son cruciales por dos razones: para el oficiante, constituyen un reservorio de información ritual, ya que los textos describen el procedimiento mismo del ritual; para los oyentes, son importantes porque los efectos rituales se crean a través de las palabras, que se comprenden en su totalidad. El *mau ya* también posee textos sobre determinadas enfermedades concretas, que puede consultar para efectuar diagnósticos, o leer en su tiempo libre a efectos de aprender en detalle su contenido.

Estos especialistas deben tener colecciones privadas de textos; también están en condiciones de prestarse libros unos a otros si la ocasión así lo requiere. Los préstamos son posibles porque los textos no contienen conocimientos secretos; es la capacidad de leer lo que limita el acceso a ellos.

En el Apéndice I incluyo dos listas de textos que son propiedad de ciertos habitantes de la aldea. En una de las listas figuran los textos que poseen en común dos expertos en rituales; en la otra, se incluyen textos que heredó un hombre cuyo padre fue especialista en rituales. Los contenidos de los textos se indican de modo que el lector advierta las clases de rituales que preside el *mau khwan*. Los textos pueden dividirse en los siguientes grandes grupos, según el tema: (1) textos de medicina, (2) textos de ritos *khwan*, (3) textos para disipar presagios adversos o afecciones no atribuidas a la acción de los espíritus (*phi*), (4) textos de astrología. Es muy probable que las colecciones privadas también incluyan mitos regionales y cuentos y poemas folklóricos.

La manera en que fueron adquiridos los textos nos lleva nuevamente a un punto que ya destacamos. En el pasado, el templo funcionaba como biblioteca, y su personal estaba encargado de copiar textos. Esto demuestra que los rituales en cuestión pertenecen al ámbito más amplio del budismo. Aunque el monje no podía actuar como oficiante de esos ritos, los textos le interesaban pues le convendría tenerlos cuando renunciara a su investidura para cumplir una función laica importante. En lo que concierne a la curación de enfermos, el monje podía practicar la medicina, por lo que el templo era a veces depositario y transmisor de este conocimiento.

Ilustraré estos datos con algunos ejemplos concretos. Acharn Pun, el ex abad, informó que cuando abandonó su investidura tenía una colección de textos rituales sobre el ceremonial *khwan*, sobre astrología (cómo encontrar el día propicio para construir una casa, celebrar un matrimonio, etc.) y sobre ceremonias para disipar la mala suerte causada por hechos anormales, por ejemplo, que cayera un rayo en una casa o que se posara un buitre en el techo. Acharn Pun refirió que en la época en que fue novicio y monje estos textos estaban en poder de su abad, y él los había copiado. Los textos se heredaban o eran copiados por el novicio o el monje; nunca estaban a la venta. Con todo, en esa época aparecieron algunos libros impresos de cánticos budistas (siete Tamnan y doce Tamnan) que podían comprarse, no así los textos de ritos a los que me estoy refiriendo.

Pau Larng, de unos 58 años de edad, heredó una gran cantidad de textos de su suegro, quien los había copiado él mismo cuando era monje. Pau Larng nunca usó esos libros, y cuando lo visité en 1966 los encontré arrumbados en su choza, echándose a perder. Sin embargo, Pau Larng estaba plenamente capacitado para leer los *nansy Tham*, ya que también había sido monje.

La cultura escrita tradicional: algunos aspectos cuantitativos

Concluiré este comentario sobre la cultura tradicional de los novicios, monjes y expertos laicos en rituales (que antes fueron monjes) refiriéndome a la cantidad de individuos que recorrieron el camino tradicional de la cultura escrita y terminaron aprendiendo a leer y escribir. En la jerga de la educación moderna, lo que voy a considerar es el problema de la "pérdida educacional" desde el punto de vista de la capacidad de leer y escribir, y no de otras adquisiciones.

Cuando antes mencioné las cifras correspondientes a los individuos que se hacían novicios y monjes, indiqué que aunque más de la mitad de los varones que eran jefes de familia había cumplido algún tipo de servicio religioso en el templo, sólo una quinta parte del total había sido tanto novicio como monje y, según cabía suponer, había tenido el tiempo y la instrucción necesarios para dominar el arte de leer *nansy Tham* y documentos en los sistemas seglares laosiano y tai. Pero ni siquiera esta minoría de personas ha conservado su capacidad de leer después de haber vuelto a la vida laica. Actualmente hay muchas personas de edad en la aldea que, aunque estudiaron *nansy Tham* en su juventud, ya casi no saben leer ni escribir.

En 1966 se hizo un recuento aproximativo de la cantidad de laicos que conocían los sistemas tradicionales de escritura tai y laosiana. Los aldeanos declararon que había siete ancianos que sabían leer y escribir en estas lenguas. De éstos, sólo tres eran líderes rituales y expertos en medicina de las clases que he mencionado: *acharn wat, mau khwan* y *mau ya*. Los otros cuatro, aunque eran capaces de leer los pocos textos que caían en sus manos, no utilizaban su conocimiento de la lectura y la escritura de ninguna manera que tuviera efectos visibles en la aldea.

Esto nos lleva a otros hechos ya mencionados. El individuo que fue novicio o monje no adquiere automáticamente la capacidad de presidir rituales como laico ni la de practicar la medicina; tras un lapso de varios años puede aprenderla con algún especialista que quiera tenerlo como su sucesor. A tal efecto, entran en juego el interés y el esfuerzo del candidato (factores individuales), así como la existencia de vínculos de parentesco adecuados (criterios adscriptos).

En la aldea, por consiguiente, el noviciado y el monacato no son restrictivos: están abiertos prácticamente para cualquier varón, y la mayoría de los aldeanos tiene los medios necesarios para que sus hijos sean ordenados. De hecho, la ceremonia de recibir las órdenes sagradas es en Ban Phran Muan un rito colectivo con el que la aldea en pleno colabora financieramente. Sin embargo, hay ciertos factores individuales o idiosincrásicos que determinan cuáles de los muchos jóvenes prestarán servicios en el templo durante un tiempo suficiente como para adquirir conocimientos religiosos y aprender a leer y escribir. Una vez que se vuelve a la vida laica, intervienen los factores individuales del interés y el esfuerzo personal, y también ciertos factores restrictivos

(como encontrar un maestro dispuesto a transmitir su conocimiento a un sucesor elegido o aprobado por él) para determinar la cantidad total de hombres de su mediana edad que se convertirán en expertos en rituales, tan apreciados en la aldea.

¿Qué implicaciones tiene para el ritual tradicional y la medicina el hecho de que en los últimos años no haya habido casi ningún joven en la aldea que sepa leer los manuscritos tradicionales, tanto debido a la politica educativa del gobierno de enseñar a los niños sólo el idioma tai, como por el hecho de que los novicios y monjes actuales no necesitan conocer, y en su mayoría no conocen, el sistema de escritura tham?

Los ancianos de la aldea consideran que esto constituye un problema, porque la cantidad de *mau khwan* y *mau ya* en la región está disminuyendo, pero no así, por ahora, la demanda de sus servicios por parte del público. Los ritos *khwan*, por ejemplo, se practican con muchísima frecuencia en la actualidad. Y la mayoría de los aldeanos se hace atender por su propio médico de la aldea antes que por los doctores oficiales. Pero la pérdida de la cultura escrita tradicional afecta seriamente la perspectiva de que surjan futuros especialistas. Ya mismo, la muerte de los especialistas ancianos está ocasionando una visible carencia.

En los últimos años, sin embargo, se ha producido una tendencia contraria cuyas consecuencias no estoy en condiciones de evaluar. En los pueblos del nordeste, como Udorn y Khon Kaen (y, sin duda, en otros), sobre todo en las tiendas que venden artículos y literatura rituales, se han puesto en venta ediciones baratas de libros de cuentos nordestinos (*nitarn*) y textos sobre costumbres y rituales (por ejemplo, los textos *sukhwan*). Estos libros están impresos en alfabeto tai, pero la lengua es el dialecto nordestino local. En teoría, el lector que no conoce el tham podría leer y utilizar esta literatura tal como ha podido leer los escritos estrictamente budistas en la misma forma. Yo mismo compré algunas copias de estos textos y cuentos impresos y se los mostré a los aldeanos; algunos ya los habían visto o tenían noticias de ellos; ninguno los poseía (aunque algunos tenían unos pocos textos budistas recientemente impresos), y los expertos en rituales de la aldea opinaban que los textos rituales impresos eran incorrectos. Los libros se habían impreso en el pueblo de Khon Kaen, a unas cuantas millas de distancia, y los impresores habían utilizado manuscritos locales hallados allí, que diferían en algunos detalles de los conocidos en la región de Udorn. El hecho es que, si se los considera incorrectos, es poco probable que se los utilice en la aldea.

La cultura escrita seglar

Mau lum (ópera folklórica)

El término *mau lum* se aplica a la ópera y el teatro folklóricos, y también a sus ejecutantes. La ópera folklórica es la forma de entreteni-

miento más popular en el nordeste de Tailandia. Una prueba de su popularidad actual es que en todas las aldeas a las que ha llegado la radio, el programa más escuchado es el de *mau lum*. En las aldeas de la localidad de Udorn se distinguen dos clases de *mau lum*: *mau lum klaun*, que es cantar en verso, y *mau lum ryang*, que es la presentación dramática de relatos en prosa. La primera sólo requiere uno o dos cantantes y un flautista, mientras que la segunda requiere una compañía de actores. La aldea de Ban Phran Muan tiene una pareja, marido y mujer, que ejecutan *klaun*: él toca la flauta de bambú (*kan*) y ella canta y baila.

El atractivo de esta forma de entretenimento se debe a que gran parte de su contenido proviene del acervo de relatos y mitos del nordeste (*nitarn*) que ya hemos mencionado. Aunque se dice que son en "verso", las *klaun* parecen ser canciones rimadas compuestas con bastante flexibilidad, sin las reglas estrictas que se aplican a la forma literaria "superior", también denominada *klaun*.[8] Estas canciones se transmiten tanto oralmente como por escrito. Además, permiten la creación libre, ya que un buen cantante de *mau lum* debe ser capaz de improvisar y dar réplicas ingeniosas.

Las ocasiones en que los aldeanos suelen escuchar a los ejecutantes de *mau lum* son las ceremonias budistas colectivas que se celebran anualmente en toda aldea: Bun Kathin, Bun Phrawes y la ordenación de novicios y monjes, que se combina con Bun Bang Fai (ceremonia de lanzamiento de cohetes). Estas ocasiones de hacer méritos casi siempre van acompañadas de una feria que se organiza por la noche en el predio del templo. La compañía de artistas de *mau lum* hace sus representaciones desde las nueve de la noche hasta las cinco y media de la mañana siguiente, y se le paga con fondos que el comité del templo recoge de las contribuciones de los devotos y del alquiler de puestos a los feriantes. Los artistas viajan mucho por el nordeste; los cantantes de la aldea, por ejemplo, cuentan que fueron invitados a actuar no sólo en las otras aldeas de su distrito sino también en otros distritos de la provincia y hasta en la provincia vecina de Loey. Sus honorarios van de 200 a 600/700 baht, según la distancia recorrida.

Los ejecutantes de *mau lum* de la aldea informaron que su repertorio era el siguiente:

(1) Klaun Kheo: poemas de amor y cortejo.
(2) La historia de la ciudad de Vieng Chan, capital de Laos.
(3) Klaun Nitarn: relatos de Tao Sowatr, Pha Daeng Nang Ai, Tao Khu Lu y Nang Ua. Estas tres categorías son cuentos regionales nordestinos o laosianos.
(4) La historia y la geografía del pueblo tai y sus regiones, que corresponde a las tradiciones de los orígenes y las migraciones tai difundidas en Tailandia.
(5) *(a)* Klaun Khun Chang Khun Phan; *(b)* Klaun Phra Abhai. Estos dos relatos forman parte de la literatura tai en general y son muy conocidos, en especial en Tailandia central. Por lo tanto, las categorías (4) y (5) pertenecen a tradiciones nacionales.
(6) Klaun Phra Wes (la historia de la penúltima vida de Buda).

(7) Klaun Pathom Sompote (historias de la vida de Buda). Las categorías (6) y (7) son relatos budistas conocidos en todo el país.

Esta lista nos permite sacar varias conclusiones. Una gran proporción de las canciones *mau lum* se basan en *nitarn* (cuentos budistas y locales) que, en otro contexto y con otra forma, son transmitidos como sermones por los monjes. A diferencia de los textos *nansy Tham*, sin embargo, los de *mau lum* habitualmente están escritos en el sistema laosiano seglar. Dado que las representaciones de *mau lum* se realizan en ocasiones de hacer méritos en el templo y, en menor medida, en el hogar, parecería inexacto considerarla una forma de entretenimiento *seglar*. Pero aunque la *mau lum* suele representarse en el predio del templo, a los monjes les está prohibido asistir, lo que pone de relieve la oposición de este entretenimiento con el modo de vida ascético de los monjes.

En realidad, el repertorio de *mau lum* es más extenso que el de los sermones. Incluye poemas de amor y cortejo, parodias y chistes obscenos, que reflejan y estimulan los sentimientos románticos de los jóvenes varones y mujeres (*phubao* y *phusao*).

Los cantantes de *mau lum* no sólo preservan y propagan las tradiciones regionales sino que también constituyen canales a través de los cuales ciertas historias y relatos épicos, conocidos y apreciados en el centro y norte de Tailandia, llegan a las aldeas del nordeste. Cantan historias de la vida de Buda conocidas en toda la nación y escuchadas bajo otra forma en el templo. Hoy en día parecen actuar como agentes para la difusión de ideas y consignas de importancia nacional.

El papel "nacionalizador" de los cantantes de *mau lum* puede compararse con el que cumplen la radio y la televisión como medios de comunicación. La cantante de la aldea nos informó que hacía poco había comprado en Udorn, por valor de unos 100 *baht*, algunos textos de *mau lum* editados por el gobierno en cooperación con ciertos organismos norteamericanos. Estos nuevos textos tienen como temas el desarrollo rural, la cría de animales, consignas del gobierno respecto de diversos proyectos de desarrollo, propaganda anticomunista, los misiles nucleares (¡*jarnad nuclear*!), la guerra psicológica (*songram chittavitya*) y la reorganización provincial del nordeste. Estos textos han sido especialmente escritos como *mau lum klaun*, y en la medida en que los cantantes los incorporen a su repertorio, el gobierno habrá puesto en marcha una máquina de propaganda verdaderamente popular para promover sus proyectos políticos y socioeconómicos.

La función del cantante de *mau lum* es relevante en el problema técnico de la cultura escrita. El auditorio no necesita saber leer y escribir, pero el cantante debe estar en condiciones de leer el laosiano seglar y, actualmente, el sistema de escritura tai, porque depende mucho de los textos para conseguir sus canciones. Sin duda, algunas de ellas se transmiten oralmente de un cantante a otro, del maestro al discípulo.

Además, en el curso de su carrera los cantantes mismos habrán de improvisar, adaptar y aumentar los textos originales. La tradiciones oral y escrita no están separadas sino que se complementan entre sí, y la libertad que la tradición le concede al cantante no debe inducirnos a subestimar el hecho de que un cantante de *mau lum* se prepara en primer lugar para cantar, y en segundo lugar, tiene un vasto repertorio de canciones cuya memorización depende de la posesión de textos. La lista de *klaun* que presenté es la de los textos que posee la cantante de la aldea. Cuando un cantante prepara y transmite sus canciones a un discípulo, sus propias adiciones creativas son puestas por escrito en los textos copiados. Así, la libre creación de canciones y su consecuente incorporación a los textos escritos son procesos complementarios continuos que dan por resultado una adición acumulativa a los textos anteriores, el surgimiento de formas variadas y la corrupción de las formas clásicas.

La cantante de la aldea describió su formación profesional de la siguiente manera. Nació hace 36 años en la ciudad fronteriza de Nongkhai. A los 12 años, cuando había completado la instrucción primaria (cuarto grado) y ya sabía leer y escribir en forma rudimentaria, sus padres la enviaron al pueblo de Khon Kaen a estudiar *mau lum* con un profesor (*khruba*). Durante siete meses vivió en casa del profesor y tomó lecciones con él.

De día copiaba versos y los memorizaba; por la tarde y la noche practicaba canto y danza con el profesor. Cuando terminó sus estudios, el profesor le enseñó ciertos poemas mágicos que debía recitar y el correspondiente ritual que tendría que ejecutar antes de cada recital que diera como cantante profesional. Las palabras en cuestión son *au pong*, recitadas para asegurar la fácil memorización de las canciones y no olvidarse de la letra mientras se canta, y *au lum*, recitadas para cautivar a los oyentes y hacer que aprecien el canto y la danza y para prevenir la posibilidad de quedarse sin voz (*sai gun*). El primer ritual que realizó esta cantante, llamado *taeng kaj hian (rian) kaj au*, fue su propia investidura, en la que presentó sus respetos y ofreció el regalo ritual prescripto (*kaj*) a su profesor y luego recitó los hechizos destinados a promover y proteger su habilidad profesional. Repite este mismo ritual cada vez que se presenta en escena, aunque por supuesto sin el ofrecimiento de regalos al profesor.

Al concluir los estudios, el profesor recibió 800 *baht* (entre 13 y 14 libras esterlinas) por sus clases y 400 *baht* por los textos de canciones y relatos (*klaun lum*). La preparación de *mau lum* es un trabajo profesional por el que se cobran honorarios; a su vez, el cantante así formado cobra honorarios cada vez que se presenta, al modo de los artistas profesionales. Esta transacción es muy diferente de los servicios filantrópicos no comerciales de un *mau khwan* e incluso de un *mau ya*, quienes reciben retribuciones preestablecidas de escaso valor monetario.

Las canciones y relatos de *mau lum* incluyen cantos folklóricos, poemas de amor y relatos populares conocidos por casi todos los aldeanos; a veces se encuentran en textos escritos y a menudo se transmiten oralmente. Los poseedores de textos escritos de mitos y relatos que conocen el laosiano o el tham, los leen en velorios y en otras ocasiones en que se congregan varias personas. Gran parte de la poesía folklórica gira en torno al amor. En el pasado, las serenatas que ofrecían grupos de varones jóvenes para cortejar a las doncellas (*aew sao*) eran ocasiones en las que se competía entonando cantos de amor formalizados; algunas canciones expresan los lamentos de dos amantes distanciados, o hablan de la inconstancia del afecto.

El camino del monje hacia la cultura escrita: del budismo aldeano al budismo superior

En esta última sección abandonaré el estrecho universo del budismo aldeano y analizaré brevemente dos aspectos de la cultura escrita externa a la aldea, por un lado, para recordar al lector los límites de mi análisis sobre la cultura escrita aldeana y, por otro lado, para poner de relieve la compleja red educacional que se forma y extiende a partir de cada aldea.

En Tailanda existe una red de instituciones educativas monásticas de alcance regional, nucleadas en torno a centros urbanos y rurales históricos. Estas redes, a su vez, convergen en Bangkok, la capital del país. Además de algunas famosas escuelas monásticas, Bangkok tiene dos universidades para monjes en las que se enseñan las mismas materias que en los establecimientos laicos.

Los jóvenes aldeanos, en especial los novicios prometedores y entusiastas, pueden salir del templo de la aldea para asistir a uno de los centros monásticos del distrito. Desde allí pueden ser enviados a un centro de aprendizaje provincial histórico y, por último, llegar incluso a Bangkok. El camino de la cultura escrita es facilitado por algunos rasgos propios del monacato. En primer lugar, todo joven novicio o monje tiene asignado como preceptor a un monje de mayor edad (al que llama *luang phi*: "respetado hermano mayor"), quien le enseña, lo apadrina y lo ayuda. Esta relación entre el *upacha* (preceptor) y el alumno monje puede ser importante en lo que respecta a la movilidad dentro de la orden. En segundo lugar, el abad del templo aldeano tiene contactos con otros abades y con el jefe de distrito, por lo que puede encontrarle lugar a un buen estudiante en algún centro monástico de enseñanza superior. Además, la condición de novicio o monje es "no vinculante" y, en teoría, cualquier religioso de este rango puede movilizarse, pasando de un templo a otro, siempre que encuentre un lugar a través de la activa colaboración de su preceptor. La ubicación en otras comunidades por interme-

dio de las relaciones de parentesco en el mundo seglar es más limitada que la movilidad que puede tener un monje. Aquí encontramos una transformación del concepto del "peregrino sin hogar" del budismo primitivo.

Estas redes se utilizan en los hechos y muchos jóvenes prometedores de las aldeas efectivamente han trepado la escalera de la cultura escrita, según testifican algunos autores (por ejemplo, Klausner 1964). En el Apéndice II ofrezco una reseña de la carrera educacional de un monje extraordinario que nació en una aldea del nordeste, no en Ban Phran Muan sino en la provincia de Mahasarakam, y que llegó a la cúspide del aprendizaje monástico en Tailandia y actualmente se dedica al estudio del sánscrito en la Universidad de Cambridge. En este apéndice se describen en detalle muchos de los puntos que aquí sólo puedo mencionar: la red y los niveles de los centros de aprendizaje monásticos, la institución de la relación preceptor-discípulo, la cantidad de novicios/monjes alumnos de estos centros y, por último, el tipo de instrucción sobre el pali que se imparte en los centros.

Ahora bien, en comparación con la historia expuesta en esa reseña, es evidente que la aldea de Ban Phran Muan no se distingue por haber estimulado sistemáticamente a sus jóvenes de talento a ingresar en la red de la enseñanza superior. Pero debo apresurarme a aclarar que Ban Phran Muan forma parte del grupo de aldeas más numeroso y de menor nivel en la jerarquía del aprendizaje tradicional en el nordeste de Tailandia; su situación es compartida por muchas otras aldeas.

Para estimar a grandes rasgos la eficacia de las redes de educación monástica y la proporción de novicios y monjes que superan el nivel de los estudios elementales de *nagtham* hasta llegar a estudiar el pali, corresponde tomar en cuenta los siguientes hechos. No se efectúa ninguna selección sistemática de novicios y monjes de las aldeas a efectos de incorporarlos a los centros de enseñanza superior. Pero un alumno talentoso, adecuadamente apadrinado, puede abrirse camino hasta llegar a los niveles superiores. El sistema no funciona como el de la educación nacional contemporánea, que conduce a los alumnos desde la escuela primaria, pasando por la secundaria, hasta la universidad.

En otras palabras, la gran mayoría de los novicios y monjes aldeanos no aspira a profundizar el estudio del pali. Esto no se debe únicamente al carácter temporario del servicio religioso. Incluso aquellos que conservan su investidura durante algún tiempo no aspiran, en su mayor parte, a convertirse en monjes especializados en el pali.

Esto obedece a muchas razones. El papel que desempeña el monje en la aldea es primordialmente ritual: ya hemos visto que para cumplir sus funciones parroquiales y monásticas el monje sólo necesita adquirir cierto conocimiento del tham sagrado y de las lenguas seglares, y memorizar un conjunto de cánticos de uso frecuente. Los estudios del pali no son esenciales a estos efectos.

Por otra parte, el monje que emprende estudios doctrinarios del pali probablemente se hará cada vez más adepto al tipo de budismo

doctrinario que conduce a un progresivo alejamiento del mundo y a la práctica de la meditación y el autocontrol para ingresar en los terrenos místicos que encierran la promesa del Nirvana. En otras palabras, tiende a renunciar al mundo, y sólo unos pocos son aptos para cumplir con este designio superior.

Desde el punto de vista de la cultura escrita, es pertinente contrastar esta situación con la del *mallam* islámico. En el Islam, el estudio de la lengua árabe es un vehículo necesario para aprender ciertos códigos legales, judiciales y otros, que tienen una directa significación seglar. El hombre instruido actúa como intérprete de la ley y como juez y consejero de otras personas en asuntos cotidianos. Los textos doctrinarios pali del budismo no guardan ninguna relación con las leyes y las costumbres de la vida cotidiana de los laicos. Como hemos visto, la recompensa del monje aldeano es ante todo el estatus ritual de anciano de la aldea, para el que sólo necesita el tipo de cultura escrita (distinta del conocimiento del pali) que adquirió en el pasado.

Por estos motivos, son pocos los monjes que toman seriamente sus estudios de *nagtham* o que emprenden el aun más difícil estudio del pali. Algunos optan por aprenderlo porque les confiere prestigio y los habilita para dirigir las escuelas religiosas de la aldea. Así, los centros de aprendizaje devuelven a sus alumnos a las aldeas. Pero estos monjes rara vez cursan más que los primeros grados del estudio del pali. No es importante para la congregación de la aldea tener entre ellos a un erudito en pali; les basta con poder contar con alguno en las inmediaciones.

Con todo, es posible que un monje profesional quiera escalar posiciones en la jerarquía religiosa; podría aspirar a convertirse en abad del templo de su aldea y luego llegar a jefe de distrito (*chaokana amphur*). Ese monje deberá tener cierta cuota de capacitacion intelectual y de servicio en otros templos. Si bien la aldea de Phran Muan nunca ha producido un monje erudito, sí ha tenido uno que escaló la jerarquía clerical. Se trata de Phra Khru Anurak Punnaket, de 48 años, quien es el actual jefe eclesiástico del distrito de Pen. Es hijo de pau (padre) Puay, un granjero común y corriente de la aldea de Phran Muan. Phra Anurak pasó unos quince años en un templo de la capital provincial de Udorn y varios años en Bangkok; luego regresó como abad a su aldea nativa y más tarde fue promovido. Tiene algunos conocimientos de pali pero no podría considerarse un erudito. Su influencia local es considerable debido a su posición, a su variada experiencia y a su extensa red de contactos, tanto eclesiásticos como seglares.

Conclusión

En este trabajo he analizado la índole de la cultura escrita tradicional y los tipos de personas que poseen esta cultura en una lejana aldea

del nordeste tailandés que, comparada con las ciudades, los centros monásticos históricos y las prósperas aldeas de las zonas arroceras del centro y norte de Tailandia, podría considerarse remota, aislada, pobre, rústica y analfabeta. Pero incluso esta aldea, situada en un apartado rincón del país, estaba en el camino de las grandes corrientes civilizadoras que acompañaron la introducción y el florecimiento del budismo, y dentro de la órbita de los desarrollados reinos políticos que florecieron y declinaron en esta parte del sudeste asiático. La aldea no es una isla, ni mucho menos un depósito fosilizado de una civilización antigua. Es un ámbito vivo y vigente que comparte la cultura religiosa, artística e intelectual de la región; de ella surgen personas que actúan como mensajeras y transmisoras de tradiciones más extendidas.

La aldea de Phran Muan refuta con elocuencia dos mitos populares acerca de las comunidades de su tipo: que son tradicionalmente analfabetas y en consecuencia el saber debe ser introducido por primera vez, o bien que, si hubo en ellas algún tipo de saber, éste fue exclusivamente religioso y estuvo restringido a los monjes. Estos supuestos deben ser revisados.

Un aspecto de la cultura escrita tradicional de la aldea es que no todos sabían leer y escribir; sólo ciertos especialistas estaban en contacto con la enseñanza superior del budismo, con los dioses, con el conocimiento codificado del arte de curar y, en tiempos más recientes, con el gobierno.

En esta cultura escrita exclusiva de los especialistas, el principal medio de transmisión (aunque no necesariamente el único) ha sido el templo de la aldea. La mayor parte de la literatura aldeana era ritual y estaba escrita en el sistema sagrado del tham. Sin embargo, había alguna literatura en el idioma laosiano seglar, o incluso en formas mixtas de tham y laosiano. Debe señalarse que no toda la literatura era estrictamente "religiosa": incluía textos médicos, mitos y cuentos locales, y poesías y canciones folklóricas. Lo que brilla por su ausencia son las codificaciones de leyes; los oficios prácticos estaban presentes, pero al igual que las costumbres, se transmitían oralmente y a través del ejemplo. La capacidad de leer y escribir, cualquiera fuera el sistema de escritura aprendido, se adquiría en gran medida por medio del servicio en el templo, que transmitía una buena parte de la literatura tradicional, sobre todo a través de los sermones pronunciados en las festividades; el templo también brindaba la ocasión y el lugar para disfrutar de la ópera folklórica.

Los peldaños de la escalera de la cultura escrita eran, primero, servir como paje (o alumno) en la escuela primaria del templo, luego el noviciado y, por último, el monacato. Cuando un hombre volvía a la vida laica, la capacidad de leer y escribir era esencial para poder presidir los importantes ritos *khwan*, que concernían a la iniciación, el reemplazo y la conservación de las posiciones de prestigio en la sociedad aldeana; esa capacidad también era necesaria para practicar la medicina y realizar

representaciones artísticas. En este último caso, por lo general, aunque no necesariamente, estaba vinculada con la maquinaria educativa del templo.

Para tener prestigio y jerarquía de dirigente en la aldea era muy importante saber leer y escribir. Al decir esto no me refiero a los monjes, que efectivamente eran respetados pero que pertenecían a un ámbito que se mantenía separado de la vida laica, sino sobre todo a los ancianos respetados (*puthao*) de la aldea, que eran primordialmente especialistas en rituales y en medicina. Su capacidad de leer y escribir estaba indisolublemente ligada a la formación ética y religiosa que habían recibido en su juventud. Sus roles ceremoniales laicos se inscriben dentro del dominio del budismo. Por esta razón, se distinguen de los especialistas iletrados, y son superiores a ellos.

El conocimiento de la escritura requerido de los especialistas e impartido en el templo era en cierto sentido limitado. Esto es en parte atribuible al contenido y usos de la cultura escrita tradicional. A los novicios y los monjes se les enseñaba ante todo a leer los sistemas de escritura y sólo en segundo lugar a escribir. La escritura no se empleaba tanto para componer creativamente como para copiar. La literatura leída y copiada consistía en textos religiosos o relatos tradicionales que en teoría no podían ser modificados, sino sólo transmitidos. En esta clase de conocimiento tradicional se combinaban la forma literaria fija y la transmisión oral. Por lo tanto, lo prioritario en la formación de los novicios, monjes y especialistas laicos, cuyo oficio se basaba en el uso de palabras, era memorizar y adquirir competencia en materia de recitación, transmisión y elocución. Pero no debemos desconocer el margen de creatividad que es posible en ciertos segmentos de las tradiciones literarias orales. Los cuentos folklóricos, por ejemplo, tienen numerosas variaciones que seguramente obedecen a cambios resultantes de la transmisión oral y escrita; la poesía folklórica sin duda contiene adiciones creativas; las canciones *mau lum* siempre han incluido las improvisaciones y los aportes de sus buenos artistas. Gracias a la escritura, estas adiciones y modificaciones creativas en cierto momento se incorporan a los textos. Estas formas literarias, por consiguiente, están en el polo opuesto de los cánticos pali y los textos doctrinarios budistas, que son fijos; el monje ejerce su libertad intelectual en lo que se refiere a exponer y aclarar textos que en sí mismos no pueden modificarse.

La lengua, como tal, tiene fundamental importancia en los rituales de la aldea. En ellos, se emplean palabras junto con la manipulación de objetos para transmitir mensajes y producir efectos en el devoto, el celebrante o el paciente. Sobre todo en los rituales presididos por los especialistas que saben leer (los monjes budistas y los *mau khwan*), las palabras mismas tienen preeminencia, y la recitación de textos constituye la parte central de las ceremonias. Pero hemos observado que las palabras no cumplen un papel similar en los ritos. El monje budista recita cánticos sagrados en pali, que en su mayor parte no son comprendidos

por la congregación, como tampoco por muchos de los monjes temporarios; sin embargo, se cree que la recitación, en sí misma, confiere bendiciones y protección. Las palabras son sagradas y eficaces porque proceden de Buda y porque las recitan monjes disciplinados y ascéticos que llevan una vida religiosamente valorada. En el caso de los sermones pronunciados por los monjes, las palabras son comprendidas, y así debe ser, porque están destinadas a educar moralmente y a entretener. El *mau khwan* recita textos que también deben ser entendidos por el celebrante porque las palabras tienen efecto en él: le levantan el ánimo y le transmiten la confianza y el apoyo de los ancianos dignos de la aldea. En el otro extremo, el *mau dharm*, o exorcista, recita hechizos y encantamientos ininteligibles para él mismo y para el paciente, pero en este caso las palabras son parte de una terapia efectista, y constituyen la posesión secreta de un especialista que ejerce un poder peligroso pero potente sobre los espíritus. El *mau dharm* y el monje son en cierto sentido similares, pues ambos utilizan palabras ininteligibles en sus cánticos o sus hechizos, pero son totalmente opuestos en cuanto a sus cualidades éticas, su modo de vida y su relación con lo sobrenatural. Por último, en la esfera del entretenimiento, los ejecutantes de ópera folklórica se comunican con su público de una manera especial, propia de toda representación teatral de éxito.

La institución del monacato temporario, la ordenación anual de un grupo de hijos de aldeanos y el hecho de que el templo y su personal sean mantenidos por todos los miembros de la aldea, demuestran que el ingreso al noviciado y al monacato es necesariamente irrestricto. Los monjes aldeanos no constituyen un grupo monopólico cerrado, pero hemos visto que, si bien el acceso a la cultura escrita está abierto a todos, de hecho existe una selectividad de diferente tipo. Sólo un joven que quiera y pueda someterse a la disciplina de varios años de noviciado y monacato habrá de adquirir suficiente competencia en la lectura y la escritura para convertirse luego en especialista laico. Sin embaro, la posibilidad de asumir la conducción de rituales en la vida laica no se concreta en forma automática. Eso depende en parte del interés y la aptitud del individuo; también existen ciertos factores, como las conexiones de parentesco, que inciden en la elección de los candidatos que serán instruidos por los especialistas para convertirlos en sus sucesores. Pero esos factores no son excesivamente restrictivos en una sociedad en la que el vínculo de parentesco bilateral se interpreta en un sentido amplio, y en la que prevalece la ideología de prestarse mutua ayuda y hacer méritos.

La antigua cultura escrita de la aldea no tenía ninguna incidencia en el ejercicio del gobierno y la política, ni en la transmisión de los oficios manuales. Los jefes de las aldeas, según se nos dijo, son tradicionales en Tailandia. Pero sólo en 1947 ese gobierno aldeano se integró firmemente al gobierno del distrito y los organismos del gobierno central. Las tareas de registrar litigios, llevar estadísticas de la aldea y trans-

mitir las órdenes del gobierno requieren el conocimiento de la escritura, pero éste es un aspecto de la nueva cultura escrita y, en consecuencia, no corresponde tratarlo en el presente ensayo. Por la misma razón, no nos hemos referido a los principales representantes de esa nueva cultura, los maestros de escuela de la aldea, quienes desde la década de 1930 han ido cobrando creciente importancia en la Tailandia rural como agentes del gobierno y como mensajeros de nuevos conocimientos y orientaciones.

Por último, si se mira desde la aldea hacia afuera, se descubren vínculos entre el templo de la aldea y los centros monásticos de enseñanza del distrito, y entre éstos y los centros nacionales. Estos vínculos suministran los canales necesarios para que un monje o novicio especialmente talentoso, de origen aldeano, se convierta en erudito o en un miembro destacado de la jerarquía religiosa. Algunos de estos monjes regresan al templo de su aldea. Sólo teniendo en cuenta esta red es posible evaluar la naturaleza de la cultura escrita tradicional de Tailandia en su totalidad. Sería un error hacer una generalización para todo el país a partir del caso de la aldea de Phran Muan. Sin embargo, las razones que, a mi juicio, explican por qué pocos monjes aldeanos aspiraban a entrar en esta red, especialmente para aprender la lengua pali, nos dicen mucho sobre la índole de la cultura escrita tradicional de las aldeas y su fuerte sujeción a los intereses aldeanos.

Apéndice I : Colecciones privadas de libros de hojas de palma en la aldea Phran Muan

Caso 1: La colección compartida de Pau Tu Phan y Pau Champi

Phan es el más prestigioso médico y oficiante de *mau khwan* en las diversas ceremonias destinadas a evocar la "esencia del espíritu". Champi es el sucesor de Phan como *mau khwan*. Phan heredó libros de medicina de su maestro, que era hermano de su madre; los textos versan sobre las formas de curar el dolor de estómago, prevenir la hemorragia de la mujer después del parto y tratar casos de náuseas, tuberculosis, envenenamiento con alimentos y enfermedades venéreas.

Phan heredó el *khwan* y los correspondientes textos rituales de su otro maestro, con el que también estaba emparentado. Desde que Phan eligió como aprendiz y sucesor a Champi, pariente lejano suyo, éste utiliza los textos rituales de Phan y también algunos libros que heredó de su propio padre. Champi probablemente heredará los textos de Phan cuando éste muera. La siguiente es la lista de textos rituales que poseen en común Phan y Champi. He indicado con el símbolo (C) los textos hereados por Champi; los demás pertenecen a Phan. Los

libros, de esencial importancia para los ritos, llevan los nombres de las correspondientes ceremonias.

(Ia) *Taengkae mae marn*: para disipar la mala suerte en una mujer embarazada e invocar a su *khwan*. La ceremonia habitualmente se realiza en el séptimo u octavo mes de embarazo y es obligatoria para el nacimiento del primer hijo. (b) *Sukhwan mae marm*: invocación del *khwan* de una mujer encinta. Esta ceremonia es menos elaborada que la anterior y se realiza antes de cada nacimiento. (2) *Sukhwan thamada*: ceremonia *khwan* "ordinaria" que se realiza cuando un hombre parte o regresa de un viaje, cuando se recupera de una enfermedad leve, etcétera. (3) *Sukhwan nag*: ceremonia *khwan* para una persona que va a recibir las órdenes como novicio o monje. (4) *Sukhwan phua mia mai*: ceremonia *khwan* celebrada en las bodas por los novios. (5) *Sukhwan luang*: importante ceremonia *khwan* para tener buena salud y prosperidad (*ju dee mee haeng*).(6) *Sukhwan phra*: ceremonia *khwan* ofrecida por los ancianos laicos a los monjes antes de que éstos inicien el retiro de cuaresma. (7) *Taeng kae promchati* (C): ceremonia propiciatoria para pedir a los Thaen —creadores celestiales de los seres humanos— la curación de la enfermedad y la prolongación de la vida. (8) *Kae kamlerd* (C): para disipar la enfermedad infantil causada por "anteriores madres" (*mae gao mae larng*). (9) *Baeng khaw baeng kai* (cortar bolas de arroz y huevos duros en mitades): esta ceremonia se realiza cuando un niño menor de 10 años sufre una enfermedad prolongada debido al alejamiento de su *khwan*. (10) *Sia kroh luang*: ceremonia para disipar la desgracia o la mala suerte causadas por acontecimientos "inusuales" de muy mal agüero, como que caiga un rayo en un árbol cercano a una casa o en la casa misma, que se pose un buitre en el techo, que entre un sapo en la casa o que el búfalo doméstico se eche en el fango cerca del sitio de lavado (*hong nam*). (11) *Taeng bucha choke* (C): para pedir buena fortuna. (12) *Bucha tua sawoei*: ceremonia para el animal del año en que uno ha nacido. En la aldea, la carta natal comprende ciclos de ocho años representados por los siguientes animales: tigre, *garuda (krut)*, rata, elefante, buey, *naga* (serpiente), gato y león. Hay otro sistema basado en ciclos de doce años y en diferentes símbolos planetarios y otros. (13) *Sutra khwan luang* (C): ceremonia *khwan* por la continuación de la vida, realizada cuando un adulto está sufriendo una enfermedad grave y prolongada. Se lleva a cabo mientras el paciente duerme. (14) Un breve texto de astrología en el que se indican los días propicios para iniciar la construcción de una casa.

Todos los textos enumerados (1-14) están en idioma laosiano, pero escritos en sistema tham o en un sistema mixto de tham y laosiano. La colección abarca: (a) ritos *khwan*, (b) ritos para disipar la mala suerte o la enfermedad, (c) textos de astrología, d) textos de medicina.

Caso 2: Colección privada de textos perteneciente a Pau Larng

Pau Larng heredó estos textos de su suegro, quien era versado en rituales pero no los oficiaba.

(1) *Sia kroh gae ubad*: para ahuyentar acontecimientos inusuales y de mal agüero. (2) *Rerg thang thang*: días y tiempos auspiciosos. (3) *Sado kroh thang thang*: para disipar muchas clases de infortunio. (4) *Phaya*: proverbios y refra-

nes. (5) *Taengkae thugyang*: para ahuyentar todo tipo de infortunio; similar a (3). (6) *Bucha kroh*: ceremonia para prevenir el infortunio; similar a (3) y (5). (7) *Gae ubad*: similar a (1). (8) *Gae Rahu*: para disipar el infortunio causado por Rahu, una de las fuerzas planetarias. (9) *Gae mae gao mae larng*: para alejar el infortunio causado por "anteriores madres" de los niños. (10) *Jubyarng thang thang*: para encontrar el momento auspicioso a través de la astrología. (11) *Rerg thang thang*: para encontrar momentos auspiciosos para iniciar proyectos; similar a (10). (12) *Bucha tua sawoei*: ceremonia para el animal del año de nacimiento. (13) *Tham raya kae buad sisa*: texto de medicina para curar la jaqueca. (14) *Tham raya lai yarng*: textos médicos para curar numerosas enfermedades. (15) Texto para hacer magia amorosa.

Otros dos libros no pudieron ser indentificados por encontrarse en mal estado. Esta colección abarca muchos temas: aparte de los cuatro enumerados en el caso 1, también incluye proverbios. Pau Larng también tenía un libro sobre la historia de Nang Prakosob (el espíritu de la diosa del arroz).

Apéndice II: Biografía de un monje erudito

Phra Maha Sathienpong nació en la aldea de Ban Huay Kaen, en la provincia de Mahasarakam (nordeste de Tailandia), en 1940. El padre era granjero y Sathien fue el segundo de sus seis hijos, entre los cuales el tercero y el cuarto eran varones.

La aldea en cuestión es excepcional porque su templo (Ambawan: el Templo del Bosque de Mangos) era uno de los tres grandes centros de aprendizaje monástico de la provincia. Otro de estos grandes centros también estaba ubicado en una aldea, en Naung Waeng Nang. Wat Maha Chai, el tercer centro, de menor magnitud, estaba en la capital de la provincia y era sede de la máxima autoridad eclesiástica provincial (Chaokana Changwat). La ciudad capital también contaba con otras instituciones de enseñanza monástica de menor importancia.

Por consiguiente, la aldea de Sathien, que no era más grande que la mayoría, tenía un templo histórico que cumplió un papel crucial en su vida. En la época en que Sathien se hizo novicio, residían en el templo unos cien novicios y monjes, siendo más numerosos los primeros. La mayoría de ellos había venido de otras aldeas de la provincia para cursar estudios religiosos. Había unos siete monjes maestros, tres de los cuales preparaban alumnos para los exámenes de *nagtham*, y cuatro que enseñaban el idioma pali y textos en pali. De estos cuatro maestros de pali, dos tenían el título de Phra Maha, que se otorga a los monjes que han aprobado al menos uno de los exámenes del curso de pali (Prayog), que se divide en siete grados (3-9).

Para la mayor parte de nosotros, sobre todo en nuestra juventud, las razones conscientes que nos llevan a elegir una carrera futura no guardan directa relación con las complejas circunstancias que moldean nuestra vida. Al igual que otros muchachos de su aldea, Sathien asistió a la escuela primaria y, a los 12 años, había concluido los cuatro grados de enseñanza (Prathom 4). Su padre pensó enviarlo a estudiar a la escuela secundaria del distrito y así se lo propuso. Pero Sathien prefirió recibir las órdenes de novicio.

Es interesante señalar que Sathien aclara que su deseo de ser novicio no se debió a ningún anhelo suyo de adquirir conocimientos. Dado que en su infancia tuvo que dedicarse a las tareas domésticas y agrícolas, envidiaba a los jóvenes novicios del templo que llevaban una vida cómoda y recibían regalos de frutas y alimentos de parte de los aldeanos ("Como un acto de mérito, los aldeanos siempre les regalan frutas a los monjes y novicios antes de comer ellos mismos"). Sathien quería ser novicio para disfrutar de una vida que resultaba atrayente para un niño como él. El padre y la madre aprobaron la decisión de Sathien y contribuyeron a su ordenación, ayudados por parientes y amigos. Según la costumbre de la aldea, Sathien fue ordenado como novicio en una ceremonia grupal en la que participaron otros cuatro candidatos.

Sathien aprobó su primer examen de *nagtham* ese año y también inició estudios preliminares de gramática pali. Pasó dos años como novicio en el templo y luego fue a otro centro monástico similar en el pueblo de Nakorn Phanom.

Este traslado respondió a las obligaciones y vínculos surgidos de una relación especial. Cada novicio es asignado a un monje (*bhikku*), que actúa como su mentor y cuyas necesidades prácticas debe atender. El mentor generalmente es llamado *luang phi* ("respetado hermano mayor") por el novicio. El *luang phi* de Sathien, que había aprobado el primer examen de pali, decidió cambiar de institución monástica y eligió ir a Nakorn Phanom, adonde Sathien lo siguió.

La institución monástica de Nakorn Phanom no era tan grande como la de la aldea de Sathien, pero era un famoso centro de enseñanza y aplicaba un criterio bastante restrictivo para seleccionar alumnos. Tenía unos sesenta estudiantes, entre novicios y monjes (siendo los primeros más numerosos), y tres maestros de pali que eran todos Phra Maha, más otros que enseñaban el programa del *nagtham*.

Sathien vivió en Nakorn Phanom sólo un año; el padre le pidió que volviera a su aldea natal porque él y la madre querían tenerlo cerca. Cuando, por este motivo, Sathien se fue de Nakorn Phanom, ya había aprobado el segundo examen de *nagtham* y el primero de pali (Prayog 3). Asumió entonces el título de Samanera Paurian otorgado a los novicios que aprobaban cualquiera de los exámenes de pali; el término "Paurian" deriva de *parinna*, que significa sabiduría.

Tras regresar a su aldea, Sathien continuó sus estudios religiosos. Recuerda que para entonces ya estaba seriamente dedicado a las actividades intelectuales y religiosas. Demostró su excepcional capacidad al aprobar el tercero y último examen de *nagtham* (Nagtham Eg) y el segundo de pali (Prayog Si). A los 15 años, su desempeño era notable, y su maestro y el abad del templo de Ambawan, Phra Maha Buddhi, consideraron que ya no tenían nada más que enseñarle y decidieron enviarlo a un centro monástico de Bangkok, la capital del país.[9] El entusiasmo de Sathien, junto con el respaldo del abad, bastaron para lograr el consentimiento de sus padres.

Sathien llegó a Bangkok a los 15 años y fue a residir temporariamente en el templo de Pichaiyat (cerca de Sapan Put) hasta que el abad Phra Buddhi pudiera encontrarle una residencia permanente. Siempre es difícil para un novicio o monje encontrar lugar en los templos de Bangkok, en especial los que son centros de enseñanza monástica. Esta dificultad es aun mayor en el caso de los novicios o monjes que vienen de las provincias. Unos meses después, en la siguiente temporada de cuaresma (cuando las escuelas monásticas funcionan a pleno), Sathien fue a estudiar a un famoso centro de enseñanza, el templo de

Thong Nopakun, en Thonburi. El maestro que allí tuvo, Chao Khun Kittisara Sobhana, impresionado por la inteligencia del joven novicio, lo invitó a residir en el *wat*. Esto representó un gran privilegio y un golpe de buena suerte. Tras conseguir la autorización de su *luang phi* del templo de Pichaya, Sathien fue a vivir al templo de Thong, el que hasta el día de hoy sigue siendo su templo.

En Bangkok, Sathien fue un estudiante excepcional. Con cronométrica regularidad, rindió un examen de *prayog* cada año, y a los 21 años de edad aprobó el examen final de pali (Prayog Gao). En su último año de estudios, fue el único novicio de todo el país que aprobó ese examen; los otros ocho estudiantes que lo lograron eran monjes de mayor edad. De hecho, en la historia de la actual dinastía Ratanakosin (desde del siglo XVIII), únicamente otros dos novicios habían llegado a ese punto en sus estudios. Uno de ellos era Kittisobhana, el sangaraja (patriarca) del templo de Benchama Bopit (mármol).

El sangaraja que está a cargo de los estudios de pali en el país, impresionado por las cualidades de Sathien, recomendó que el rey mismo patrocinara su ordenación. Este favor real le fue conferido a Sathien, y el sangaraja actuó como *upachaya* (preceptor) en la ceremonia, en la que el rey participó como oficiante laico.

Tras su ordenación (e incluso antes), Sathien dio clases en el templo de Thong junto a su propio maestro, Kittisara. Esta escuela monástica, la más famosa de Bangkok, habitualmente tiene unos cien monjes y novicios residentes, y además se dictan clases a otras personas que acuden a diario desde otros templos. En las clases de Prayog 5 y 6, hay unos 200-300 alumnos, pero en los niveles superiores las cifras se reducen drásticamente.

En 1965, Sathien fue enviado a Inglaterra para que continuara sus estudios, principalmente del sánscrito. Tras pasar un año en Londres aprendiendo inglés, actualmente está inscripto en la Universidad de Cambridge. A los 27 años, este notable monje erudito apenas ha comenzado su carrera, la que sin duda alcanzará mayores alturas.

Según Phra Maha Sathien, los estudios del pali son ante todo y sobre todo un estudio del pali como lengua sagrada. La apreciación literaria y el dominio y análisis de la doctrina misma son secundarios, pues el conocimiento de la lengua es un vehículo para éstos últimos. Además, el estudio doctrinario se puede efectuar a través de la lectura de textos publicados en tai.

En este programa de estudios, el alumno aprende primero la gramática del idioma pali y la etimología de las palabras, al tiempo que se ejercita en traducir del tai al pali (grados 3-4). En la segunda etapa, el alumno se dedica a hacer composiciones que traduce del tai al pali (grados 5-7). En la última etapa, el estudiante ya está en condiciones de escribir composiciones creativas (poemas y ensayos) en pali (grados 8-9). Como subproducto de este aprendizaje de la lengua, el alumno habrá leído y aprendido conceptos budistas, textos doctrinarios y comentarios al respecto.

El siguiente es un resumen del programa de Prayog para los grados 3-9 (el grado 3 es el primero).

Prayog Sam (3)

Estudio de la gramática pali y la etimología (*sampandha*) de los vocablos pali. Los textos empleados son los ocho volúmenes del *Dhammapada Atthakatha* (comentario sobre el *Dhammapada* escrito por Budhagosa). El examen consta

de cuatro pruebas: (1) traducción literal y libre del pali al tai; (2) gramática pali; (3) etimología de vocablos pali; (4) composición en tai.

Prayog Si (4)

Estudio textual detallado del primer volumen del *Dhammapada* y estudio del *Mangalattha Dipani* (comentario escrito por un monje experto en tai). El examen incluye dos pruebas: (1) ordenar palabras pali en la secuencia correcta; (2) traducir el *Mangalattha Dipani* del pali al tai.

Prayog Ha (5)

En esta etapa comienza un aprendizaje más difícil: escribir directamente en pali. Para este grado hay dos pruebas: (1) traducción del *Samantapasadika* (comentario del *vinaya*) de Buddaghosa (5 volúmenes), del pali al tai; (2) traducción del tai al pali de un ensayo basado en el *Dhammapada* (volúmenes 1-5).

Prayog Hog (6)

Se toman dos pruebas: (1) traducción del pali al tai de textos contenidos en el *Mangalattha Dipani* (2 volúmenes); (2) traducción del tai al pali de un ensayo basado en pasajes del *Dhammapada* (volúmenes 6-8).

Prayog Jet (7)

También en este caso se toman dos pruebas. Los textos son variados, pero el examen es similar al de los grados 5 y 6: traducción del pali al tai de algunos pasajes del *Samantapasadika* (parte 2); (2) una composición, traducida del tai al pali, basada en textos del *Mangalattha Dipani*.

Prayog Pad (8)

En este nivel se requiere un dominio mucho mayor del pali. El examen consta de dos pruebas: (1) la composición en pali de unos tres poemas (*chanda*), con diferentes métricas, sobre un tema preestablecido concerniente a la vida y las enseñanzas de Buda; (2) traducción (del pali al tai) del *Visuddhimagga*, comentario escrito por Buddaghosa.

Prayog Gao (9)

Este es el último grado y las dos pruebas que se toman son: (1) un ensayo escrito en pali, basado en un extracto de una pieza literaria moderna en tai; (2)

traducción (del pali al tai) del *Abidhammattha Vibhavini*, subcomentario sobre el *Abidhamma* escrito por un monje cingalés llamado Sumangala Thera.

Apéndice III: Los especialistas de la aldea de Phran Muan

(A) Especialistas en rituales que deben saber leer y escribir

(1) *Phra* (monje):

Número en el templo de la aldea durante la cuaresma de 1966 = abad + 5 monjes + 4 novicios. Tradicionalmente, los novicios y monjes que habían prestado servicio durante unos años sabían leer con fluidez el tham, el laosiano seglar y el tai. Su competencia para escribir, en cambio, variaba según la duración del servicio. Los monjes instruidos, en especial los abades (*chao wat*), suelen escribir perfectamente en los sistemas laosiano y tai, y en el pasado, también en tham.

(2) *Acharn wat* (ex abad o ex monje y líder laico de la congregación budista):

Número en 1965 = 3. En todos los casos, se trataba de un ex monje que sabía leer bien el tham, el laosiano y el tai. Por lo general, también sabía escribir en laosiano y tai, pero esta capacidad era variable y no imprescindible. Estrictamente hablando, el título sólo es otorgado a los ex abades.

(3) *Mau khwan/prahm* (oficiante laico en los ritos *khwan* [esencia espiritual]):

Número en 1966 = 2 + 1 oficiante ocasional. Los ritos *khwan* son ritos de iniciación y de pasaje que se practican principalmente en los nacimientos, matrimonios, ordenaciones y embarazos. También abarcan el cultivo del arroz y ritos de aflicción. El oficiante era invariablemente un ex monje. Era esencial que supiera leer el tham y el laosiano; por lo común, sabía escribir en laosiano y tai, pero no necesariamente en tham.

(4) *Mau ya* (médico):

Número en 1966 = 1. Condiciones similares a las del *maukhwan* (3). Era imprescindible que supiera leer textos de medicina y rituales escritos en tham y laosiano. La medicina indígena tiene ribetes rituales e incluye técnicas de curación ritual que complementan el empleo de hierbas y otros medicamentos para curar enfermedades orgánicas.

(5) *Mau Du* (astrólogo):

Número en 1966 = 3, posiblemente más. Por lo general, tiene las mismas condiciones que (3) y (4). Debe saber leer diagramas y hacer cálculos simples.

(B) Especialistas laicos que deben saber leer y escribir

(1) *Puyaiban* (jefe):

Número en 1966 = 1. Tradicionalmente, no era necesario que supiera leer y escribir; hoy en día, sí, al menos en teoría. Su principal función es intermediar entre la aldea y la administración del distrito. En la actualidad, suele conocer los sistemas de escritura laosiano y tai, pero como los registros que lleva son

mínimos, su competencia en materia de escritura no está desarrollada. Por lo general, ha sido monje, y puede ser un anciano de la aldea con el prestigio y la idoneidad del *mau khwan*.

(2) *Mau lum* (ejecutantes de ópera folklórica):

Número en 1966 = 2. Los artistas pueden ser varones o mujeres. Tienen que saber leer y copiar textos en laosiano y, hoy en día, en tai, pero no en tham; se da especial importancia a la memorización de palabras. Es imprescindible que tengan estudios primarios, pero no que hayan prestado servicio como monjes o novicios.

(3) *Khru* (maestro de escuela):

Número en 1966 = 4. Como profesión, la de maestro de escuela es bastante reciente (desde la década de 1930), y ha reemplazado la función del monje educador. El maestro debe enseñar tai en la escuela de la aldea. Sabe leer y escribir a la perfección en laosiano y tai, pero no en el sistema sagrado de escritura tham que da acceso a los textos budistas regionales y otros libros tradicionales. A los maestros no les interesan las formas de cultura escrita del tipo de las del *maukhwan*. Dado que cada vez se imprimen más textos budistas en sistema tai, los *khru* son versados en budismo.

(C) Especialistas en rituales que no necesitan saber leer ni escribir

(1) *Mau song* (adivino):

Número en 1966 = 3 o 4. El oficio de adivino consiste en manipular objetos rituales (por ejemplo, mirar a través de un huevo, o en un espejo) e interpretar signos. Sus técnicas no exigen saber escribir ni hacer cuentas por escrito. El adivino no tiene que haber sido monje, y no es necesario que sepa leer; generalmente es semianalfabeto.

(2) *Jum* y *Tiam* (intermediario y médium, respectivamente, de los espíritus guardianes de la aldea y del templo = Tapuban y Chao Pau Tongkyang).

Número en 1966 = 1 + 1; sólo puede haber uno de cada clase en una aldea. Sólo deben memorizar unas pocas palabras de invocación a los espíritus guardianes. No es necesario que sepan leer en ningún idioma; es el mismo caso del *mau song* (1). Por lo general, estos especialistas nunca fueron novicios ni monjes en el templo budista.

(3) *Mau tham* (exorcista de espíritus malignos):

Número en 1966 = 2. El exorcista memoriza encantamientos y hechizos; algunos de éstos son parte de los cánticos budistas *pali* y otros son fórmulas mágicas sin ningún significado explícito. No se necesita saber leer ni escribir; en ningún caso ha sido novicio ni monje y, por lo común, tiene una capacidad muy deficiente para la lectura y la escritura en cualquier idioma. Con todo, existen algunas excepciones —ninguna de ellas en la aldea de Phran Muan— de *mau tham* que poseen, leen y emplean libros mágicos; significativamente, han aprendido a leer textos esotéricos y a practicar sus oficios gracias a las enseñanzas de ciertos monjes o maestros laicos "extraordinarios" (*gurú*).

(4) *Mau lum phi fa* (médium del espíritu celestial):

Número en 1966 = 1. Suele ser una mujer. Memoriza palabras y cánticos, pero no siempre con exactitud. No necesita saber leer. Está excluida del monacato en razón de su sexo. La médium de la aldea es analfabeta.

Apéndice IV: cánticos frecuentemente memorizados y recitados por los novicios ('Nen') y los monjes ('Phra')

La lengua de los cánticos es el pali, que en el pasado se escribía en el sistema de escritura tham y progresivamente en tai en la actualidad. Las siguientes son las colecciones de cánticos que debe memorizar todo monje o novicio, y que comprenden el repertorio adecuado para los propósitos cotidianos.

(1) *Tham watr*: Esta es una colección de cánticos que recitan los monjes en el templo por la mañana y por la tarde para rendir culto a Buda. Este culto forma parte de la disciplina y el régimen religiosos del monje, independientemente de su función parroquial frente a la comunidad laica.

(2) La segunda categoría es la de los cánticos recitados por los monjes en los ritos para hacer méritos (*gnan bun*) que se realizan en el templo con participación de la congregación laica, en los hogares de personas laicas o en otros sitios fuera del templo (por ejemplo, en el cementerio) en los que se lleva a cabo una ceremonia. Los cánticos se dividen en dos grupos: *avamangala* y *mangala*. Los primeros atañen a ocasiones de mal agüero u ocasiones que deben ser "desacralizadas", y los segundos, a ocasiones auspiciosas o en las que tiene lugar una "sacralización" o "carga de bendiciones".

(a) Suad kusala: Este es un cántico *avamangala* que se recita en una casa fúnebre *inmediatamente* después de un deceso.

(b) Suad monghkon es una importante colección de *paritta* (versos o fragmentos de *sutra*, discursos de Buda) frecuentemente recitados, que brindan protección contra el infortunio y bendiciones positivas.

Los *suad mongkhon* también son llamados *suad mon yen* y *suad mon chaw* (cánticos matinales y vespertinos). En toda festividad para hacer méritos, que se celebra en el templo o en el hogar, por ejemplo, *Bunkathin* (ofrendas colectivas de los aldeanos a los monjes al final de la cuaresma), o bien tras una cremación, los monjes recitan primero de noche y luego, a la mañana siguiente, entonan la bendición, durante la cual los laicos llenan sus escudillas con alimentos y les entregan regalos. La secuencia es "protección", seguida de "bendición" y "entrega de regalos". En el caso de la sacralización posterior a una cremación, los monjes recitan cánticos durante tres noches consecutivas en la casa fúnebre y son agasajados en la mañana del cuarto día.

El siguiente es un ejemplo de la colección de *paritta* que comprende los *suad mon yen* (cánticos vespertinos):

(1) Ya sea *namo pad* o *sum putte*.

(2) *Mangla sutra (asevana)*, habitualmente en forma abreviada.

(3) *Ratana sutra*, habitualmente en forma abreviada.

(4) *Karaniya metra sutra (suad karanee)*, ya sea completo o abreviado.

(5) *Vipassis*.

El *suad mon chaw* (cántico matutino) final, con el que se otorgan bendiciones a los laicos, suele denominarse *suad pahung*; el más conocido es el de la bendición de victoria *chayamangala katha*. El cántico matutino (*suad pahung*) también es recitado por los monjes en el *wat* o *wan sil* (día de descanso budista) durante la presentación de alimentos a los monjes (*sai bart / tak bart*).

La investigación en la que se basa este ensayo fue patrocinada por el Instituto de Bangkok de Estudios del Niño. Quiero agradecer a la UNESCO y al Gobierno de Tailandia por darme la oportunidad de trabajar en ese país durante tres años, a mis colegas del Instituto, cuya asistencia sobre el terreno fue invalorable, y a dos directores sucesivos del Instituto, el doctor Hugh Philp y el doctor Lamaismas Saradatta, quienes respaldaron en todo sentido la investigación.

También agradezco a la Universidad de Cambridge por concederme la beca Hayter para visitar Tailandia en 1966.

Notas

1 El término *wat* se traducirá de ahora en adelante como "templo". Hay que advertir que comprende un conjunto de edificios: la *bod* (capilla), *sala* (salón de prédicas), *khuti* (viviendas de los monjes), etcétera. El complejo edilicio del templo se ubica aparte del sector de viviendas aldeanas, y es el centro social y religioso de la aldea.

2 Hacia fines del siglo XIV había tres reinos tai en la zona: el reino tailandés de Ayutthaya, el reino yuan de Lanna o Chiengmai y el reino laosiano de Lan Xang, que incluía la mayor parte del valle del Mekong medio y la llanura de Khorat. El primer reino, el segundo y parte del tercero se unieron en el siglo XIX para formar la Tailandia moderna, mientras que el reino de Laos, al este del río Mekong, se mantuvo separado.

3 Por otro lado, sería erróneo creer que el idioma laosiano es uniforme. Al igual que el tai, el laosiano no tiene inflexiones fijas, y a veces es totalmente diferente en dos localidades distintas. Como ha dicho Finot, "...el laosiano hablado en la ribera derecha del Mekong no es el mismo que se escucha en la región interior de la ribera izquierda" (1959). Pero la diferencia entre el tai central y el laosiano del nordeste es de mayor grado y complejidad. Al analizar la lengua hablada en la región de Udorn, mis colegas investigadores, que conocían el tai de Bangkok, encontraron no sólo variaciones en las palabras, producidas por transposiciones y diferencias tonales, sino también numerosos vocablos y usos desconocidos. Les llevó alrededor de un mes llegar a entender razonablemente bien a los hablantes, pero siempre tropezaron con problemas, sobre todo para comunicarse con los aldeanos que tenían escaso conocimiento del tai central, y más en particular con las mujeres ancianas.

4 En correspondencia con el sistema de escritura tham del nordeste y de Laos está el korm (o Kmer) del centro de Tailanda, que tradicionalmente era el sistema en que se escribía la literatura budista siamesa. Por consiguiente, los monjes de Tailandia central tienen que aprender el sistema sagrado korm para tener acceso a los escritos sagrados. Esta situación está cambiando en la actualidad con el creciente uso del sistema de escritura tai para la literatura sagrada impresa. También cabe señalar que, tradicionalmente, en los círculos de la corte siamesa, la lengua, la civilización y la monarquía kmer servían de modelo a la cultura cortesana tai. Las palabras de origen tai—laosiano se consideraban menos corteses que las de origen kmer, y el lenguaje de la aristocracia tenía sus eufemismos y matices jerárquicos (Graham 1912, pág. 568). Estos fenómenos son comunes, desde luego, a muchas aristoracias y sociedades jerarquizadas.

El idioma y sistema de escritura kmer, que pertenece a la familia de lenguas cham-kmer, alcanzó su madurez entre los siglos IX y XII, con el auge de la civilización kmer.

5 Tengo una deuda de gratitud con Stuart Simmonds, quien identificó el sistema en que están escritos estos textos.

6 Es muy probable que la llanura central y el norte tengan sus propios cuentos y mitos que se transmiten culturalmente a través del templo. En la llanura central, son ejemplos

de esto Ramakien (Ramayana, obra épica), Unarud, Nang U Thay, Mahasot, Worawongs, Wetyasunyin, etcétera (Graham 1912, págs. 569-70).

7 Son ejemplos: (1) Nang Taeng On, Tao Lin Tong, Tao Sowat, Pha Daeng Nang Ai, Tao Khun Tueng y Nang Ag Kai, Tao Ten Don, Tao Nogkrajog y Nang Chan Ton, Tao Kum Phra Phi Noi, Tao Khu Lu Nang Ua. (2) Lum Phra Wesandaun, "Buda se corta el pelo", "Buda visita a los pecadores", Tao Chun Samut y Nang Hom Hu. (3) No se dispone de información. (4) Sang Hom That (Libros I-IV y V-XI); Vinai (ambos referidos a la disciplina de los monjes). (5) Kai Nakon (acerca de los cuatro elementos del cuerpo humano), el primer sermón de Buda, el Libro de Sermones para Ocasiones Ceremoniales, Chapana Kich (para la ceremonia fúnebre); Chaturong Sannibat Tessana (predicado en Makha Bucha).

8 Le debo esta información al señor Stuart Simmonds.

9 Es interesante observar que el maestro de Sathien, Phra Maha Buddhi, abandonó su investidura a los 33 o 34 años y, en la actualidad, es funcionario del gobierno en Nakorn Phanom.

4

La cultura escrita en Kerala

En su ensayo sobre Kerala, la doctora Gough aborda un marco mucho más amplio, espacial y temporalmente, que el de la aldea: examina la historia del estado de Kerala, en el sur de la India, incluyendo los activos y cosmopolitas puertos marítimos de Calicut y Cochin, que acogían a mercaderes provenientes del Medio Oriente. Mucho antes de la llegada de los portugueses, en la zona de la costa se habían asentado grupos de judíos, cristianos y musulmanes, todos ellos con religiones basadas en el "Libro", que hoy en día constituyen el 40% de la población. Gran parte del material escrito de esos grupos era de carácter mágico-religioso.

Entre los hindúes, esta preponderancia religiosa era aun más notoria debido a que la enseñanza tradicional estaba en manos de la aristocracia brahmánica,que representaba alrededor del 2% de la población (cifra que, según De Francis, corresponde al porcentaje de personas que saben leer y escribir en China). La función de esta enseñanza era esencialmente conservadora y tradicionalista.

Pero la escritura no estaba restringida a la lengua sagrada, el sánscrito, sino que ya se escribía también en el idioma vernáculo, cosa que en Africa Occidental no parece haber ocurrido sino hasta el siglo XIX. La capacidad de leer y escribir se extendía, a lo largo de la jerarquía de castas, hasta la de los nayares, que conformaban el 19% de la población; la mayoría de ellos, según Gough, sabía leer y escribir en el idioma local, el malayalam, y algunos también en sánscrito. Desde el siglo XVI, este grupo efectuó un aporte cada vez mayor a la literatura. La función inmediata de la escritura entre los nayares, a diferencia de los brahmanes, "concernía sobre todo a la actividad gubernamental, al comercio políticamente administrado y a la administración de feudos y aldeas".

Además de los brahmanes y los nayares, los miembros de algunas castas inferiores necesitaban saber escribir a los efectos de desempeñarse, por ejemplo, como astrólogos o médicos, para lo que empleaban una versión simplificada del idioma brahmánico. Muchos campesinos y artesanos de casta inferior también adquirían conocimientos rudimentarios de escritura. En conjunto, Kerala tenía "una proporción inusualmente elevada" de personas que sabían escribir en comparación con el resto de la India.

Sin embargo, Kerala no presentaba las características que Watt y yo señalamos como consecuencias potenciales de la existencia de una cultura escrita difundida, ya que ésta no tuvo el efecto de derribar las barreras entre las castas ni tampoco el de fomentar un fuerte interés por la historia ni por la ciencia.

Pese a no tener esas consecuencias, la escritura fue de gran importancia. Contribuyó a que perduraran reinos de gran tamaño al aumentar los vínculos de comunicación entre el centro y la periferia, y también al facilitar el registro y el cobro de impuestos. Además, permitió que surgieran diversas especializaciones, y Gough sostiene que incluso la dicotomía fundamental entre sacerdotes y gobernantes "podría basarse en la capacidad de leer y escribir". Como mínimo, hizo posible "un amplio complejo de leyes suntuarias" y otros medios de diferenciación social.

Si bien la escritura no condujo a la historia en un sentido estricto, fue empleada para registrar genealogías, crónicas locales de los linajes aristocráticos, los pueblos y las aldeas e "historias" semimitológicas de Kerala, aportando así parte de la materia prima de la historia. Pero el factor más importante que distingue la cultura escrita "tradicional" de la "moderna" posiblemente sea su carácter sagrado; éste parece haber sido el principal impedimento para que se concretaran las potencialidades de un sistema de escritura demótico.

4

La cultura escrita en Kerala

Kathleen Gough

Los orígenes de la lengua y de los sistemas de escritura

Kerala o Chera, en la costa sudeste de la India, surge en la historia como reino independiente en el siglo III a.C. Su pueblo hablaba el tamil arcaico, lengua dravídica antecesora del tamil y el malayalam modernos. Junto con los reinos tamiles de Cola y Pandya, en el sudeste de la India, Kerala comerció con el Oriente Medio y con Roma, desarrolló un pequeño y próspero "imperio" y dio origen a una brillante literatura tamil entre los siglos I y IV d.C. Alrededor del siglo IX, el imperio del sudoeste entró en decadencia y Kerala se dividió en cuatro pequeños reinos costeños, Kolattunad, Kozhikode, Cochin y Travancore, cada uno de los cuales tenía un puerto como núcleo. En la región interior, al pie de los Gates occidentales, había una gran cantidad de minúsculos principados más o menos independientes. La estructura política existente tenía fuertes semejanzas con el feudalismo de fines del siglo XII en Europa occidental. La principal fuente de ingresos de los monarcas era el comercio de ultramar, primero con la China y los árabes hasta el siglo XVI, luego con los portugueses y, más tarde, en los siglos XVII y XVIII, con los holandeses, los franceses y las compañías inglesas de la India oriental (Panikkar 1960; Nilakanta Sastri 1955: 110-41).

Con algunas modificaciones, la estructura feudal persistió hasta mediados del siglo XVIII, cuando Travancore y Cochin abolieron sus feudos e introdujeron ejércitos permanentes y burocracias elementales. En la década de 1760, Kolattunad y Kozhikode fueron invadidas por ejércitos musulmanes procedentes de Mysore y parcialmente burocratizadas. Toda la región pasó a estar bajo dominio británico en la

década de 1790. El término "Kerala tradicional" se refiere a los reinos feudales existentes desde mediados del siglo XV hasta mediados del XVIII.

Tras el colapso del imperio chera, la literatura tamil declinó en Kerala. En la Edad Media, con el auge de los reinos feudales, el sánscrito pasó a ser el idioma más utilizado en la literatura, y sus principales exponentes eran los miembros de la casta superior de los brahmanes nambudiri. El tamil, sin embargo, continuó siendo la lengua oficial y también el idioma cotidiano de los tribunales y de la gente común. Durante la Edad Media, el tamil de Kerala, bajo la fuerte influencia del sánscrito, se fue diferenciando cada vez más del tamil hablado al este de los montes Gates. Hacia el siglo XVI, las dos modalidades de habla habían alcanzado virtualmente su forma actual; la lengua de la costa oeste pasó a llamarse malayalam.

La primera obra existente en malayalam, un poema narrativo titulado *Uṇṇunili Sandesam*, pertenece al siglo XIV. Está escrito en un lenguaje literario bastante artificioso, el *manipravalam*, que incluye una gran cantidad de palabras en sánscrito. En los siglos XV y XVI, creció la popularidad del malayalam como medio literario, aumentó su público de lectores y surgió una forma poética propia del malayalam: el *kilippaṭṭu*. Tunjath Ezhuttacchan, el más célebre escritor malayali, junto con un grupo de contemporáneos ilustres, tradujo las más famosas obras en sánscrito al malayalam y les dio su forma característica a la poesía y la literatura filosófica en malayalam. Las fechas de nacimiento y muerte de Ezhuttacchan son objeto de discusión, pero probablemente escribió sus obras hacia fines del siglo XVI o principios del XVII (Sastri 1955: 402; Ayyar 1938: 306). Un hecho significativo es que Ezhuttacchan era un nayar perteneciente a una subcasta bastante baja de maestros de escuela, y no un brahmán. Su obra constituye una prueba de que, a fines del siglo XVI, la literatura sánscrita de los brahmanes (con excepción de los Vedas) se transmitía a los nayares, la más elevada casta no brahmánica de nobles y militares terratenientes. En esa época, por otra parte, algunos nayares componían sus propias obras originales en sánscrito, pero lo más importante es que estaban contribuyendo a crear una síntesis entre las formas literarias sánscritas y las tamiles que dio origen a una literatura "nacional" popular en malayalam, de características muy distintivas (Sastri 1955: 399-402; Ayyar 1938: 296-310). Algo semejante sucedía en la música, el teatro y la pintura, destacándose la aparición del *kathakali*, la famosa danza dramatizada de la costa malabar. En este proceso de síntesis y creatividad, cumplieron un papel fundamental las cortes de los reinos y los palacios de algunos de los príncipes menores. También influyó, con toda probabilidad, el hecho de que en el transcurso de Edad Media se volvió frecuente que los hijos menores de la casta patrilineal de los brahmanes nambudiri se casaran con mujeres de la casta matrilineal de los nayares. Los hijos de estas uniones eran nayares por línea materna, y el padre nambudiri observa-

ba reglas estrictas de contaminación ritual y distancia social en relación con sus hijos y con la familia de su cónyuge nayar, en cuya casa él era sólo un visitante nocturno. De todos modos, gran parte de la cultura sánscrita de los brahmanes sin duda se transmitió a los nayares a través de esos canales, y sobre todo a los linajes matrilineales reales y principescos, cuyas mujeres, casi en su totalidad, tenían relaciones con nambudiris. Además de los propios nambudiris, muchos de los más prominentes escritores sánscritos de la época eran príncipes, y unas pocas eran princesas, pertenecientes a diversas casas reales.

El tamil arcaico se escribía con el sistema de escritura *vaṭṭezhuttu*.[1] Este derivaba, casi seguramente, del sistema brahmánico del norte de la India, que hacia el siglo III a.C. había adquirido formas características del hindú meridional. Durante toda la época medieval, en Kerala, y hasta 1860 en Travancore, se utilizaron modificaciones del *vaṭṭezhuttu* para llevar los registros de los palacios. Los izhavas y otras castas hindúes inferiores emplearon el sistema de escritura *vaṭṭezhuttu* hasta fines del siglo XVIII. Los mercaderes mappilla (musulmanes) continuaron usándolo hasta principios del siglo XX. Durante el período tradicional, en las cortes reales surgió una forma distintiva del *vaṭṭezhuttu*, denominada *kolezhuttu*.

Desde alrededor del siglo IX, los brahmanes del sur de la India utilizaron un sistema de escritura llamado *grandha*, derivado del *devanagari* del norte del país, para escribir el sánscrito. Los brahmanes nambudiri de Kerala lo emplearon con suma frecuencia en sus composiciones literarias en sánscrito. A medida que se incorporaban más y más palabras sánscritas al idioma vernáculo de Kerala, los miembros de las castas no brahmánicas más elevadas fueron agregando caracteres *grandha* a su sistema de escritura *vaṭṭezhuttu* para representar sonidos, en especial aspirados, presentes en el sánscrito pero no en el tamil. Tunjath Ezhuttacchan y sus contemporáneos produjeron el sistema de escritura actual del malayalam, derivado principalmente del *grandha*, pero con varios caracteres *vaṭṭezhuttu*. Este pasó a ser el medio del malayalam literario de los hindúes de casta superior, y gradualmente se extendió a las castas inferiores y a los no hindúes durante la época del dominio británico, en especial con la popularización de la imprenta a partir de mediados del siglo XIX. La proliferación de escuelas aldeanas patrocinadas por el gobierno durante el período británico también contribuyó a que el sistema de escritura malayalam lograra una aceptación universal.

El malayalam tiene cincuenta y tres caracteres, mientras que el tamil tiene veintiocho. La diferencia se debe principalmente al uso de caracteres para representar los sonidos aspirados presentes en algunas palabras sánscritas que se incorporaron a la lengua. La caligrafía es redonda y cursiva, y como muchas palabras pueden unirse unas con otras, la escritura es rápida. Se escribe de izquierda a derecha. Los materiales tradicionales para escribir eran un punzón de hierro y hojas de palmera

cortadas en tiras largas y finas de unos cinco centímetros de ancho por treinta y cinco de largo. Las hojas se empapaban y luego se secaban antes de ser usadas, para darles rigidez. Los libros se armaban pasando dos estaquillas de madera o hierro, o un hilo, a través de agujeros hechos en uno de los extremos de un mazo de esas tiras. Las hojas se sujetaban con tablillas de su mismo tamaño y se ataban con un hilo largo adherido a una de las hojas. Para examinar un libro, el lector desataba el hilo, quitaba las estaquillas y soltaba las hojas. Existen muchos libros antiguos en malayalam y sánscrito en las oficinas de registros del gobierno, en casas particulares y en las bibliotecas de antiguos miembros de la realeza, nobles y brahmanes. En algunas aldeas, las hojas y el punzón continuaron utilizándose para los registros oficiales hasta la década de 1930.

Cuando una persona escribía una carta, doblaba la hoja escrita y la metía en una cubierta exterior en la que ponía la dirección. Los dos extremos de la hoja exterior se cortaban y se ataban con un nudo pequeño que servía de precinto. Las cartas variaban en longitud y extensión según la casta o el rango político del que las enviaba, lo que constituye un ejemplo de las casi innumerables leyes suntuarias de Kerala.

Los documentos solemnes e importantes, como por ejemplo las concesiones de tierras o los honores conferidos por los reyes a los nobles, los brahmanes o las comunidades mercantes, se inscribían en placas de cobre. Las placas de cobre más antiguas que aún existen pertenecen a comunidades judías y cristanas sirias, que recibieron concesiones de tierras con el derecho de autogobernarse, comerciar y usar bienes suntuarios procedentes de los reinos de Kerala, probablemente a fines del siglo VIII y principios del IX (Logan 1951: I, 265-70, II, cxix-cxxvi; Pothan 1963: 32-6). Las placas de metal también se empleaban, y tal vez sigan empleándose, en algunas zonas remotas, para inscribir fórmulas mágicas o dibujos cabalísticos y luego enterrarlas cerca de una casa o de una persona con el propósito de protegerlas o bien de provocarles daño. Los astrólogos entregaban a los aldeanos pequeños amuletos cilíndricos de oro, plata o bronce que contenían trozos de hojas con hechizos escritos. Estos amuletos se usaban —y aún se usan— colgados con un hilo de la cintura, o alrededor de un brazo, para prevenir la enfermedad.

Además del sánscrito, en Kerala hubo otros cuatro idiomas sagrados durante el período tradicional: el siríaco, el árabe, el hebreo y el latín; cabe recordar que los hindúes sólo constituían alrededor del 70% de la población. La comunidad cristiana siria de Cochin y Travancore se remonta al siglo IV, o tal vez al I. Dado que eran comerciantes, terratenientes, agricultores y soldados, los sirios tenían un rango social elevado. Se dividían en sirios ortodoxos (jacobitas) y católicos convertidos por los portugueses. Ambos grupos utilizaban la lengua siríaca y un sistema de escritura siríaco derivado del arameo para sus oraciones, sus libros sagrados y sus amuletos.[2] Los portugueses destruyeron la

mayor parte de los antiguos libros sirios en el siglo XVI, pero se hicieron nuevos textos.

Además de los cristianos sirios, los portugueses convirtieron a algunas comunidades costeras hindúes de casta inferior, especialmente de pescadores, a las que impusieron la autoridad de distintos obispos y les transmitieron el rito latino. Aun después de retirarse los comerciantes portugueses en el siglo XVII, quedaron obispos, sacerdotes y monjes católicos europeos en algunos pueblos costeros, junto a comunidades de artesanos y servidores católicos de origen hindú o eurasiático. En sus monasterios, escuelas y colegios, estos religiosos impartían enseñanzas a sus seguidores en latín y en diversas lenguas europeas modernas. Con la instalación de compañías comerciales francesas, holandesas e inglesas en la costa, diversos grupos de funcionarios, soldados y misioneros de estas nacionalidades formaron también sus propias comunidades, con escuelas que brindaban una instrucción rudimentaria a los conversos nativos o eurasiáticos. El malayalam, con todo, siguió siendo el idioma principal y el medio escrito de todas esas comunidades nativas.

En Cochin, en el centro de la costa, un pequeño grupo de uno o dos mil judíos guardaba libros sagrados hebreos y otros textos antiguos en sus sinagogas. Al igual que los sirios, los judíos sufrieron el saqueo de sus centros religiosos y la quema de sus libros por parte de los portugueses, a principios del siglo XVI. Conservan, sin embargo, al menos una copia del Pentateuco de fines del siglo XVI, escrita en pergamino, en su sinagoga de Mattancheri, en Cochin. Es muy posible que algunos grupos de judíos recién llegados de Portugal, España, Amsterdam y Egipto en los siglos XVI al XVIII hayan repuesto la literatura sagrada judía.[3]

En la mitad norte de Kerala, vivían numerosos musulmanes (mappillas) que ocupaban sus propias zonas comunales costeras o ribereñas.[4] Descendían de mercaderes árabes y conversos nativos de casta inferior de los siglos IX a XVI, cuando los mercaderes del Medio Oriente dominaban el comercio costero de Kolaṭṭunad y Kozhikode. Luego de que los portugueses expulsaran a la mayoría de los árabes de la costa, los mappillas se dedicaron a la agricultura, la pesca y el comercio interior. Unos pocos tuvieron feudos bajo la autoridad de los rajás, gobernaron comunidades costeras o conservaron barcos para el comercio de ultramar. Los mappillas posiblemente constituyeron el 10% de la población de Kerala hasta mediados del siglo XVIII. Es probable que la mayoría de ellos supiera leer y escribir el malayalam, mientras que muchos tenían conocimientos superficiales del idioma árabe y unos pocos líderes religiosos lo dominaban a la perfección. Los invasores procedentes de Mysore, entre las décadas de 1760 y 1780, obligaron a muchos a convertirse al islamismo. En el siglo XIX, tanto la comunidad mappilla como la católica latina crecieron aun más con la incorporación de conversos de las castas hindúes inferiores, muchos de los cuales eran analfabetos. En la actualidad, los grupos musulmanes y cristianos, en

conjunto, conforman alrededor del 40% de la población de Kerala. La mayoría de los hombres y de las mujeres jóvenes sabe ahora leer y escribir, pero los musulmanes, como grupo étnico, tienen un nivel general de educación inferior al de los cristianos y los hindúes.

La distribución y los usos de la escritura en la Kerala tradicional

Musulmanes, cristianos y judíos

He afirmado que la gran mayoría de los cristianos, judíos y musulmanes probablemente supiera leer y escribir en el período tradicional. Esta afirmación se refiere a los varones. En todos los grupos étnicos con cultura escrita, la proporción de estudiantes mujeres era menor a la de hombres. Sin embargo, todos los grupos instruidos incluían algunas mujeres, y no había ninguna disposición que prohibiera a una mujer aprender a leer. Las niñas mappilla asistían a las escuelas durante menos tiempo que las cristianas y las judías. Su instrucción concluía antes de la pubertad, cuando iniciaban una forma modificada de reclusión femenina. Pero casi todos los hombres de estos grupos mercantes, y una gran proporción de las mujeres judías y cristianas, al parecer aprendían malayalam, aritmética y rudimientos de religión. Los mappillas utilizaban el viejo sistema de escritura tamil, al menos para sus registros comerciales, y conservaban una mayor proporción de palabras en tamil en su habla cotidiana, por ejemplo, los términos de parentesco.

Al igual que entre los hindúes, los niños asistían a escuelas aldeanas que funcionaban en terrazas de casas particulares o en cobertizos, con maestros de su propio grupo religioso. En las escuelas mappilla, llamadas *payals* u *oottu-pallis*, el *mulla* o líder local de la mezquita enseñaba a los niños a reconocer las letras arábigas, grabadas en tablas de madera. Les enseñaba gramática y sintaxis malayalam, lógica, las tradiciones del profeta y el canto del Corán. El Corán y otros libros sagrados se traducían al malayalam, pero parece probable que la mayoría de los niños mappilla, entonces y también hoy en día, aprendieran a recitar versos árabes sin comprender con exactitud su significado. Las familias de comerciantes y terratenientes más adineradas empleaban maestros particulares para educar a sus hijos. Algunos de éstos aprendían a hablar y escribir con fluidez el idioma árabe.

Como comunidad, sin embargo, la de los mappillas no produjo ninguna literatura significativa, ni en árabe ni en malayalam. Su capacidad de escribir al parecer se utilizaba para conservar y recuperar conocimientos religiosos, legales, mágicos y folklóricos, y para llevar el registro y la contabilidad de sus ingresos, impuestos y transacciones comerciales.

Los mappillas tenían algunos funcionarios cuyo trabajo requería que supieran leer y escribir. Ya mencioné al *mulla*, versado en el idioma árabe, que dirigía los servicios religiosos de los viernes y daba clases a los niños. Era nombrado, entre los miembros de la congregación de la mezquita, por el *kazi*, un jefe de la comunidad aldeana mappilla cuyo cargo era hereditario. Este funcionario, que también dominaba el árabe y el malayalam, predicaba o leía el sermón de los viernes, registraba matrimonios y arbitraba disputas religiosas o civiles menores, según su propia interpretación, y la de otros ancianos, de la ley coránica. En las aldeas en que convivían miembros de distintas castas, el *kazi* era responsable ante el jefe aldeano nayar o los nobles locales de asuntos tales como los impuestos comerciales y la denuncia de pleitos y delitos graves. En Calicut, y tal vez en otros puertos importantes, un funcionario de cargo hereditario llamado *kutval* se encargaba de cobrar los impuestos comerciales y domésticos y de administrar la ley musulmana entre los mappillas, bajo la jurisdicción superior de un gobernador nayar o *talacchannavar*. En algunos puertos, los mercaderes musulmanes eran propietarios de barcos que prestaban servicios feudales al rey en tiempos de guerra. En Cannanore, los miembros de una familia noble musulmana, los rajás Ali, tenían grandes propiedades inmuebles y se desempeñaban como ministros y tesoreros del rey de Kolaṭṭunad. Todos estos cargos requerían que quienes los ejercían supieran leer y escribir a efectos de llevar la contabilidad, cumplir tareas jurídicas, redactar cartas oficiales o escribir y registrar documentos legales.

Los judíos y los cristianos, como los mappillas, eran en su mayoría comerciantes, y parecen haberle dado similares usos a la escritura. Los frailes carmelitas dirigían escuelas para católicos latinos y sirios cerca de Cranganore, en las que, además de esas lenguas, enseñaban teología, matemáticas y geografía (Panikkar 1960: 320). Los sirios no católicos, o jacobitas, tenían su centro de enseñanza en Kottayam, y escuelas en las que el sacerdote, cuyo cargo solía ser hereditario, desempeñaba un papel importante. Los sirios poseían, además de sus textos sagrados, tres famosos libros en malayalam: el *Parisman*, el *Wapustakam* o Libro de Enunciados y el *Palapustakam* ("Libro del Tiempo") (Pothan 1963: 95-6, 107-10). El *Parisman* contenía información astrológica y listas de días aciagos, pues los cristianos, como sus antepasados hindúes, hacían horóscopos y creían en presagios. Los dos últimos libros contenían listas de máximas y predicciones breves de las que el lector elegía alguna al azar para obtener un consejo divino sobre cómo llevar adelante sus asuntos. Aunque no conozco los detalles, me parece probable que los mappillas tuvieran obras similares, porque también ellos creían en presagios y en la astrología. Tanto los musulmanes como los cristianos le encargaban al astrólogo hindú de su comunidad que hiciera el horóscopo de sus hijos recién nacidos. Ambos grupos, al igual que los hindúes, tenían también colecciones de proverbios que se escribían o copiaban, o bien se aprendían de memoria, en las escuelas de las aldeas.

Además de este saber popular, los sacerdotes y otros religiosos ilustrados de ambas comunidades estudiaban los libros sagrados en colegios y bibliotecas, y mantenían contacto, a través de peregrinos y misioneros, con los centros religiosos del Medio Oriente. El material escrito de los cristianos y los musulmanes de Kerala, sin embargo, parece haber correspondido casi en su totalidad a las actividades de comerciantes y campesinos. Estos estaban ligados, a través de su cultura escrita, a las "grandes tradiciones" extranjeras, pero las consideraban como depósitos cerrados y algo misteriosos de conocimientos, de los que sólo tenían que extraer dichos, adivinaciones e instrucciones legales y éticas para orientar su vida cotidiana.

Los brahmanes

Las castas hindúes se clasificaban en cuatro grandes categorías. Las dos primeras eran la de los brahmanes nambudiri autóctonos y la de los brahmanes inmigrantes de origen tamil y kaṇṇada, de menor rango. Ambas castas, juntas, comprendían alrededor del 2% o más de la población.[5] Los nambudiris, que constituían la casta espiritualmente superior en Kerala, poseían tierras y administraban templos y colegios. Realizaban ceremonias públicas en nombre del reino, aconsejaban y apadrinaban a la realeza y la nobleza matrilineales y transmitían y acrecentaban la herencia de la literatura malayalam y sánscrita. Los brahmanes kaṇṇada tenían un rango social inferior y eran casi todos sacerdotes de los templos locales. Aunque sabían leer y escribir en sánscrito, malayalam y kaṇṇada, no parecen haber efectuado ninguna contribución a la literatura de Kerala en la época tradicional. Los brahmanes tamiles desempeñaban diversas actividades asociadas con la escritura, como mercaderes dedicados al comercio interior con las regiones al este de los Gates y como preceptores, contadores, mensajeros, administradores y asesores en las casas de las familias ricas de los nambudiris, los nayares y la nobleza. Unos pocos brahmanes tamiles fueron notables poetas y dramaturgos de Kerala, entre ellos Uddanda, en el siglo XV, y Chidambara Kavi, en el XVII.

Los brahmanes nambudiris conformaban varias subcastas jerarquizadas que se distinguían por su poder, su riqueza, sus cargos y sus privilegios religiosos.[6] Entre los de mayor rango, los adhyans, se contaban dos familias rivales de jefes espirituales con autoridad sobre otros sectores de los nambudiris, los tamburakkals Azhuvancheri y Kalpancheri,[7] y también varios poderosos terratenientes. Algunos de ellos eran dignatarios religiosos, versados en los Vedas, y otros eran aristócratas laicos que poseían feudos y ejércitos, como la nobleza nayar.

Por debajo de la aristocracia adhyan, se encontraba el sector mayoritario de la casta, el de los asyans, que incluía en primer lugar a los agnihotris, grupos de brahmanes versados en los Vedas y los *sastras*,

quienes se especializaban en realizar sacrificios védicos en nombre del reino. Entre los bhaṭṭatiris, del mismo rango que los agnihotris, estaban los vadhyans, que eran profesores de lógica, filosofía, teología, gramática y ritual en los colegios sánscritos. Otros bhaṭṭatiris, llamados vaidigans y smarttas, aplicaban las leyes de casta dentro de los reinos, determinaban los castigos y juzgaban los casos de destierro por ofensas graves.

Todos estos brahmanes poseían grandes propiedades y ocupaban cargos prestigiosos. Algunos oficiaban de ministros o de embajadores entre distintos reinos. Todos ellos estaban estrechamente vinculados con la realeza y con los dirigentes de los principados, quienes les brindaban protección. Aunque los monarcas de reinos vecinos estuvieron en guerra, durante la mayor parte del período tradicional, los brahmanes tenían el derecho de transitar pacíficamente de un reino a otro. Por otra parte, los brahmanes se regían por sus propias instituciones legales y no por las de los reinos, aunque también actuaban como asesores legales de los reyes. Muchos de ellos vivían en fincas separadas, llamadas *sankedams*, establecidas en torno a sus templos mayores, en los que operaban comisiones de brahmanes encargadas de administrar el templo, gobernar a los demás miembros de la casta y manejar a sus sirvientes de casta inferior. A los estudiantes brahmanes de toda Kerala se les permitía asistir a los colegios védicos de Trichur, en el reino de Cochin. Los poetas y eruditos brahmanes de renombre, aunque en general pertenecían a la corte de un rey determinado, asistían a reuniones culturales y debates religiosos en otros reinos y podían pasar de un patrocinador real a otro.

Por debajo de los rangos ya mencionados, se encontraba la mayoría de los nambudiris asyan, que tenían propiedades más pequeñas, generalmente aldeas aisladas, y no se dedicaban al estudio de los Vedas sino a otras ocupaciones. Algunos celebraban las ceremonias diarias en los templos u organizaban festividades para las deidades del templo. Otros se especializaban en magia y exorcismo, en astronomía y astrología, o en la recitación en público de *puranas* o poemas narrativos en sánscrito.

En una jerarquía aun menor que la de la mayoría de los nambudiris, se encontraban diversos especialistas cuyo trabajo los degradaba por debajo del rango ritual de los brahmanes comunes: médicos y cirujanos, sacerdotes domésticos que celebraban ceremonias ancestrales en nombre de los nayares, y sacerdotes menores que se encargaban de portar el ídolo en las procesiones, preparar arroz para las ofrendas del templo y asear el santuario de la deidad.

Esta lista de las ocupaciones que tenían los hombres letrados en la Kerala tradicional demuestra que la capacidad de leer y escribir no se empleaba primordialmente para investigar el mundo natural mediante métodos científicos, ni para registrar acontecimientos históricos, ni tampoco para experimentar con innovaciones sociales. Sus funciones principales eran conservar las costumbres, organizar y sancionar el reino

feudal y brindar entretenimiento artístico e instrucción religiosa y filosófica a las castas dominantes. El saber de los brahmanes también servía para mantener un complejo sistema de rangos dentro de la sociedad, inculcar el respeto por las experiencias sobrenaturales, crear una atmósfera de misterio, conocimientos esotéricos y poderes especiales en torno a quienes guiaban los destinos de la sociedad, y reforzar la autoridad de sus príncipes.

Es interesante observar que los brahmanes que ejercían la medicina tenían un rango sumamente bajo. Sin embargo, la medicina parece haber sido el único campo de estudios, fuera de la astronomía, que guardaba alguna relación con la ciencia natural. Igualmente bajo era el estatus asignado a los curanderos en las aldeas. Tenían un rango inferior al de los labriegos y combinaban su ciencia tanto con tareas de limpieza como con la astrología y el exorcismo. Pese a estas limitaciones, la medicina avanzó mucho en la Kerala tradicional. Hacia el siglo XVIII, estaba tan adelantada como en cualquier otro lugar de la India tradicional.

No debemos presuponer, a partir de este panorama, que la sociedad de Kerala era estacionaria. El período tradicional fue testigo de la expansión del comercio de ultramar, la introducción de nuevas cosechas como las de tapioca (cassava) y nueces de acajú, la producción en masa de coco, pimienta, canela y otros cultivos de exportación, la adopción de armas nuevas y de la pólvora por parte de los reyes, y el crecimiento de nuevas clases de artesanos en los puertos. Con todo, las autoridades de Kerala siguieron siendo tradicionalistas y retrógradas hasta la década de 1730. Los nambudiris, en especial, monopolizaban gran parte de las tierras y prácticamente controlaban los tribunales, los centros de enseñanza y los órganos de propaganda pública. Con su obsesión por cada detalle de las prohibiciones y las prácticas rituales, y su desdén por el comercio, la ciencia experimental o cualquier forma de innovación social, constituían un ejemplo acabado del tipo de influencia religiosa conservadora que han ejercido los brahmanes de la India durante la mayoría de los principales períodos del régimen hindú.

A partir de 1730, los efectos del nuevo conflicto bélico y el crecimiento de las clases comerciantes, así como la competencia por captar mercados y las presiones que ejercían las compañías europeas en favor de la centralización política, determinaron el acceso al poder de nuevas clases en Kerala y la abolición del régimen feudal y la supremacía de los nambudiris. En el sur, los maharajás de Travancore y Cochin centralizaron sus reinos, expropiaron a la mayoría de los nobles, y elevaron a los plebeyos nayares y los inmigrantes tamiles a la categoría de una nueva clase burocrática. Los monarcas también lucharon por obtener el monopolio del comercio exterior y no perder terreno frente a las compañías europeas. Al igual que en los antiguos reinos, los nambudiris gozaban de riquezas y honores, pero ya no controlaban el curso de las decisiones políticas. En Kolaṭṭunad y Kozhikode, los ejércitos musul-

manes del reino Mysore cruzaron las montañas y llegaron a la costa. Allí devastaron los estados costeros, llevaron al poder a los mappillas, se aseguraron el monopolio del comercio de ultramar y ejecutaron, convirtieron a la fuerza o expulsaron a los brahmanes, la realeza y gran parte de los nobles nayares. Ninguno de estos poderes, sin embargo, pudo resistir la presión de los británicos por conquistar toda la India, con sus mercados y sus materias primas. Todos quedaron sometidos al régimen colonial hacia la década de 1790, aunque Cochin y Travancore conservaron sus maharajás y se mantuvieron como Estados Nativos bajo la hegemonía británica.

Los británicos les devolvieron sus tierras, su esplendor y su autoridad religiosa a los brahmanes y a muchos de los nobles laicos. Más tarde, los usaron como puntales contra el cambio revolucionario impulsado por la ascendente burguesía malayali, por el campesinado empobrecido y por los trabajadores sin tierras de la sociedad colonial. De este modo, los nambudiris y su religión esotérica prolongaron su existencia durante 150 años más. Pero ahora debían competir por la autoridad con los administradores coloniales, los misioneros cristianos, los empresarios capitalistas y las escuelas y colegios ingleses, y en esta competencia los nambudiris cedieron terreno y nunca recuperaron el predominio legal y moral que habían tenido en la época feudal.

La mayoría de las obras literarias de Kerala fueron escritas por brahmanes nambudiris antes del siglo XVI, y otras se escribieron más tarde.[8] Esta literatura incluía: obras en prosa y en sánscrito sobre rituales, gramática, leyes, astrología, filosofía y lógica; poemas narrativos, tanto en sánscrito como en malayalam, que eran versiones poéticas de los antiguos relatos épicos y mitológicos sánscritos, y poemas religiosos dedicados a las principales deidades. Otro grupo de obras, en malayalam, comprendía monólogos, piezas teatrales y cuentos destinados a ser recitados o cantados, en las festividades celebradas en los templos de la casta superior, por una clase especial de sirvientes no brahmanes del templo. Estas obras estaban basadas en episodios mitológicos, pero incluían comentarios satíricos sobre los sucesos del momento en la alta sociedad. A las representaciones realizadas en los templos brahmánicos sólo podían asistir brahmanes, nobles, sirvientes del templo y nayares de clase alta. Otra forma más popular de teatro-danza era la pantomima llamada *kathakali*, representada por grupos de actores nayares, sirvientes del templo y músicos, en las cortes de los nobles o en las casas de los brahmanes ricos. Estas piezas teatrales también se basaban en episodios de las *puranas* sánscritas o en relatos mitológicos, y las partes narrativas eran escritas principalmente por nambudiris.

Hasta el siglo XVII, la historia en Kerala se limitaba a las crónicas locales y familiares. Sus autores eran estudiosos ligados a las cortes reales o a los grandes templos, o jefes de los matrilinajes nayares de rango noble. En el siglo XVII, aparecieron dos "historias" generales de Kerala: la *Kerala Mahatmyam*,en sánscrito, y la *Keralòlpatti*, en

malayalam (Logan 1951: I, 221-45). Ambas consisten en una mezcla de mitología, hechos históricos y conjeturas, con escaso o ningún rigor cronológico. Lo más probable es que las hayan escrito nambudiris, dado que ambas exaltan esa casta. Pese a ser poco científicas y semimitológicas, parecen reflejar el nacimiento de una cultura malayali y una conciencia "nacional" o regional. Como ha sostenido Namboodiripad, este surgimiento de una conciencia nacional probablemente fue resultado de la influencia unificadora del comercio europeo y el crecimiento de un mercado regional (Namboodiripad 1967: 66-7). Los historiadores, por su parte, tal vez hayan sido indirectamente influidos por las historias portuguesas y holandesas. Muchos de los príncipes y nobles de Kerala aprendían los idiomas de las compañías europeas con las que tenían tratos. Algunos leían obras literarias europeas. Los mecenas reales pueden haber influido la obra de sus estudiosos brahmanes, aunque éstos consideraban que sus leyes religiosas les prohibían aprender lenguas no hindúes.

Algunas subcastas de nambudiris eran las únicas que efectuaban un estudio avanzado de los Vedas. Estos son, por supuesto, los primeros cuatro libros de la literatura sánscrita, y contienen himnos y hechizos que probablemente daten del período comprendido entre los años 1500 y 1000 a.C. En toda la India, sólo los brahmanes estudiaban los Vedas, aunque a los kshattriyas y vaisyas se les permitía escucharlos y podían invitar a sacerdotes brahmanes a que los recitaran en sus ceremonias domésticas. En Kerala, a algunos de los linajes reales y principescos se les concedía el rango de kshattriyas. Los hijos varones de estos linajes pasaban por ritos de iniciación (*upanayanam*) similares a los de los brahmanes, usaban el hilo sagrado y estaban autorizados a escuchar los Vedas. Los príncipes de menor rango y los plebeyos nayares sólo eran reconocidos como sudras, por lo que les estaba prohibido escuchar los Vedas, aunque tuvieron libre acceso al corpus posterior de literatura sánscrita épica, dramática, ritual y filosófica. En Kerala, no había vaisyas nativos, y todas las castas inferiores a los nayares eran consideradas, según la teoría brahmánica, como *avarnas*, es decir, ajenas a la comunidad hindú ortodoxa.

Los nambudiris que se especializaban en el estudio de los Vedas asistían a algunos de los colegios védicos de Trichur o Tirunavaya, que eran *sankedams* ubicados, respectivamente, en los reinos de Cochin y Kozhikode. Como en el resto de la India, los Vedas eran transmitidos oralmente y memorizados *in toto*, por lo que se usaba muy poco la escritura y se le daba mucha importancia a la correcta pronunciación.

En general, la transimisión oral de enseñanzas por parte de un *gurú* a un discípulo, o a un grupo pequeño de alumnos, cumplía un papel más importante entre los brahmanes que entre las castas inferiores. Los niños brahmanes, como los de otras castas, eran iniciados en el aprendizaje de las letras a los cinco años, por su padre o por un maestro. En la correspondiente ceremonia, llamada *vidhyarambam*, el maestro escri-

bía el alfabeto en la lengua del niño con un anillo u otro objeto de oro. A continuación, el niño debía trazar las letras con el dedo en una capa de arroz esparcida sobre el suelo.[9] Como en el caso de todas las castas, el niño trazaba en primer lugar las letras de una invocación a los dioses Vishnu, Lakshmi y Ganapati, cuya bendición era necesaria para el buen desempeño intelectual. Después de esta ceremonia, el niño brahmán aprendía a escribir y estudiaba otras materias en su casa, durante dos años, con su padre o un maestro. A los siete años, pasaba por una segunda iniciación, más importante que la anterior: la *upanayanam* o recepción del hilo sagrado. Esta ceremonia lo ligaba a un *gurú* o preceptor religioso, en teoría, y a menudo en la práctica, por un lapso de nueve años. Durante este período, llamado *brahmacharyam*, el joven vivía en forma simple y ascética, por lo general en la casa de su *gurú*. Diariamente se le enseñaba a recitar el Veda correspondiente a su subcasta. El período de estudio de los Vedas concluía con una ceremonia denominada *samavarthanam*, tras la cual el joven quedaba habilitado para celebrar las ceremonias diarias y domésticas de los brahmanes. El joven era libre de casarse o, en el caso de los hijos menores, tener relaciones con mujeres de las castas matrilineales.

Los brahmanes especialmente capacitados para estudiar durante más tiempo en los colegios védicos se convertían en expertos en la recitación de los Vedas, y participaban en competencias públicas realizadas en las festividades de los grandes templos. Otros brahmanes versados en filosofía, poesía o monólogos védicos intervenían en debates o en concursos de recitación durante las festividades de las cortes reales. Por consiguiente, aunque los brahmanes contribuyeron más que las demás castas a la literatura permanente de Kerala, para ellos eran aun más importantes la palabra hablada y los diálogos como formas de aprendizaje. Los nayares parecen haberle dado más importancia a la capacidad de escribir. Es posible, de hecho, que las composiciones literarias de Kerala hayan sido registradas sobre todo por nayares que se desempeñaban como secretarios profesionales en los palacios.

Las mujeres brahmanes tenían un estatus social y legal inferior en esta casta patriarcal y eran estrictamente relegadas a sus hogares. Su educación se limitaba a aprender *slokas* y proverbios, y pocas o ninguna de ellas parece haber sabido leer y escribir.

El grupo nayar

La segunda categoría de castas de Kerala comprendía la realeza, la nobleza laica y sus dependientes. Todos seguían la línea de descendencia materna. Los matrilinajes reales ocupaban un rango inmediatamente inferior al de los brahmanes. Casi todos sus miembros eran hijos de nambudiris de alto rango que se habían casado con princesas nayares. Los sirvientes del templo formaban un grupo de castas pequeñas: músi-

cos, dramaturgos, recolectores de flores y mayordomos ligados a los grandes templos de las deidades sánscritas Siva, Vishnu y sus consortes, cuyos dueños eran brahmanes o miembros de la realeza. Los nayares constituían la nobleza menor: jefes aldeanos, asistentes militares y empleados administrativos que estaban al servicio de los brahmanes, los nobles y los reyes. Por debajo de los nayares se ubicaban varias castas matrilineales de rango aun menor. Sus miembros hacían artesanías para templos y palacios y prestaban diversos servicios personales o domésticos a los nayares y sus superiores. Los grupos brahmanes y nayares constituían las castas "elevadas", "buenas" o "limpias" de los reinos. Una amplia brecha los separaba de las dos categorías inferiores, con cuyos miembros les estaba totalmente prohibido sentarse a comer, convivir o contraer matrimonio libremente. Los miembros de las castas elevadas —dentro de las cuales se observaban estrictas diferencias de rango— vivían fuera de las ciudades y ocupaban zonas separadas de las aldeas. Estaban socialmente segregados de los grupos mercantes de otras religiones, así como de las castas inferiores.

El grupo nayar de Kerala conforma en la actualidad alrededor del 19% de la población, y es muy posible que este porcentaje sea el mismo que tenía en la época tradicional. Es probable que casi todos los hombres y la mayoría de las mujeres supieran leer y escribir en malayalam. Muchos de ellos, en especial los de linaje real o noble, también aprendían el sánscrito. Algunas princesas, así como algunos príncipes, adquirieron gran renombre en el campo de la gramática, la filosofía y la poesía.[10]

A partir del siglo XVI, los nayares efectuaron una creciente contribución a la literatura, en especial al género dramático en malayalam y a la poesía narrativa y lírica. En el transcurso del siglo XVI, los poetas nayares de Niranam, en el centro de Travancore, y algo más tarde, Tunjath Ezhuttacchan, del reino de Kozhikode, compusieron versiones en malayalam del *Ramayana*, el *Mahabharata*, el *Bharata Purana* y otras famosas obras sánscritas, cuyas copias se difundieron ampliamente y hoy pueden encontrarse en la mayoría de los hogares nayares. Desde entonces, los nayares, aun los de rango relativamente bajo, produjeron una rica y popular literatura poética y dramática en malayalam.

Mientras que los miembros de la realeza se educaban en el palacio, los nayares asistían a las escuelas de las aldeas. Tanto los niños como las niñas eran ceremonialmente iniciados en el aprendizaje de las letras a los cinco años. Estudiaban con maestros de cargo hereditario llamados *ezhuttacchans* o *asans*, en cobertizos con techo de paja o en las terrazas de las casas familiares de mayor tamaño. Estos maestros les enseñaban los caracteres malayalam y sánscritos, gramática, aritmética y la lectura de poemas épicos y religiosos. Como en las demás castas, se le daba gran importancia a la memorización de provebios referentes a la ética y la sagacidad en la vida cotidiana. Las niñas dejaban de asistir a la escuela tras la ceremonia ritual del matrimonio

(*talikettukalyanam*), generalmente entre los 9 y los 12 años. Los niños, a partir de los 7 años, dividían su tiempo entre las clases escolares y la instrucción militar en los gimnasios de la aldea. Los alumnos que deseaban especializarse en astrología, filosofía o medicina, tomaban clases con maestros especiales en sus casas.[11]

Todos los nayares recibían instrucción militar y podían ser llamados a combatir en el ejército privado de su rey o del señor feudal del que eran súbditos. Muchos nayares plebeyos se desempeñaban como escribas en los palacios reales o en los hogares de algunos príncipes. El diplomático portugués Duarte Barbosa describió en los siguientes términos las tareas que cumplían estos escribas a comienzos del siglo XVI:

> En su palacio, el rey de Calicut siempre cuenta con una multitud de escribas que se sientan en un rincón alejado de él; en una plataforma elevada, escriben todo lo concerniente al erario real y a la justicia y el gobierno del reino. Escriben en hojas de palmera largas y rígidas, con un punzón de hierro y sin tinta... Y hay otros siete u ocho hombres de gran prestigio, los escribas privados del rey, que siempre están ante él, con un punzón en la mano y un mazo de hojas bajo el brazo. Cada uno de ellos tiene varias de estas hojas en blanco, con el sello del rey en la parte superior. Y cuando el rey quiere disponer alguna cosa, le transmite su deseo a cada uno de estos hombres y ellos lo escriben, desde el sello hacia abajo, y así la orden le es dada a quienquiera que corresponda.[12]

Con respecto a la Oficina de Registros de Calicut, Pyrard de Laval escribió lo siguiente:

> Muy cerca [del palacio] hay un conjunto de edificios asignados al secretario y escribiente del rey, para llevar todos los registros. El orden y el sistema allí observados son admirables; a menudo me ha maravillado ver esa gran cantidad de hombres que durante todo el día no se ocupan más que en escribir y registrar. Estos cargos son muy prestigiosos; todos los secretarios viven en el palacio, pero en diferentes departamentos, y tienen distintas tareas. Algunos asientan todos los bienes que llegan para el rey; otros registran las cuotas e impuestos pagados día por día; otros apuntan los gastos domésticos; otros toman nota de los incidentes más notables de cada día, tanto los sucedidos en la corte como en el resto del reino; en suma, escriben todas las noticias, pues todo debe quedar registrado. Cada secretario tiene su propio despacho. También llevan el registro de todos los extranjeros que van allí, apuntando sus nombres y nacionalidades, su hora de llegada y el motivo que los ha llevado a ese lugar; así lo hicieron en nuestro caso. Es asombroso observar cuántos son, el perfecto orden que existe entre ellos y la rapidez con que escriben en sus hojas de palma.[13]

Sin duda, lo que escribían los nayares plebeyos, a diferencia de los brahmanes, concernía sobre todo al gobierno del reino, al comercio políticamente administrado y a la administración de feudos y aldeas. Los vasallos reales de mayor rango, o *naduvazhis*, así como los soberanos de los principados más pequeños, tenían sus propios equipos de escri-

bas nayares, al igual que los *sankedams*. En cada aldea, el jefe hereditario, con la ayuda de uno o más administradores o jóvenes de su linaje, llevaba registro de los impuestos cobrados a los aldeanos o pagados a su señor, de las rentas y las hipotecas, de los pleitos legales y su resolución, y de las cuentas de los templos aldeanos.[14] Cada uno de los jefes de aldea y de los grandes señores feudales tenía también la obligación de llevar registro de la cantidad de nayares aptos para la guerrra que podían reclutar en su aldea. Los reyes y príncipes recibían de sus vasallos, por derecho consuetudinario, veintiocho tipos de pagos y tributos especiales (Ayyar 1938: 275-76), que debían ser puntualmente cobrados, registrados y remitidos a la tesorería real o al palacio. Estas contribuciones incluían, por ejemplo, pieles y colas de venados y tigres, vacas de tres o cinco ubres y una gran variedad de peajes, impuestos al comercio, multas, confiscaciones y cuotas para la protección militar de comerciantes y otros viajeros. Los administradores nayares llevaban la contabilidad de todos los ingresos, gastos y envíos a la tesorería correspondientes a las propiedades inmuebles de los reyes. Había una constante corriente de cartas y escritos reales que los mensajeros llevaban de los palacios centrales y subordinados a los hogares de los vasallos nobles del rey, y de éstos a los jefes de aldeas. En los puertos, según relata Laval, un grupo especial de funcionarios nayares registraba los ingresos y las salidas de mercancías en las oficinas de aduana y supervisaba su almacenamiento. En las ciudades capitales de cada reino había otros equipos de escribas asignados a la casa de moneda y a la tesorería.[15]

Las castas inferiores

Había dos categorías de castas inferiores a los nayares en las aldeas. Aunque cada casta tenía sus propios jefes y autoridades a efectos de la administración interna de la comunidad, las castas inferiores estaban excluidas del gobierno del reino. Cada familia de estas castas tenía una relación de servidumbre hereditaria con un hogar nayar o brahmánico de la aldea, o con el cuerpo de ancianos nayares que gobernaba la aldea. Las castas inferiores se encargaban de la mayor parte del trabajo agrícola y servil.

La inferior de estas dos categorías comprendía varias castas de esclavos agricultores. Las familias nayares y brahmánicas tenían un derecho hereditario de propiedad sobre ellos y, hacia fines del período tradicional, podían alquilarlos o venderlos. Los miembros de estas castas, como los de otras castas muy bajas de mendigos itinerantes, cesteros, encantadores de serpientes y exorcistas,[16] parecen haber sido totalmente analfabetos. Hoy en día constituyen las castas harijans de Kerala y representan alrededor del 9% de la población. Es probable que a principios del siglo XVII fueran más numerosas, pues a partir de esa fecha

algunos de sus miembros se convirtieron en musulmanes o católicos. La conversión fue aun más frecuente en la segunda mitad del siglo XIX, tras la liberación de los esclavos. La población de esclavos parece haber sido la única categoría numerosa de malayalis a quienes les estaba prohibido aprender a leer.

La segunda categoría, en cambio, ubicada entre los nayares y los esclavos, comprendía varias castas de campesinos, artesanos y especialistas semiserviles que, en su mayor parte, sabían leer y escribir. La más numerosa de estas castas era la de los izhavas o tiyyars. Sus miembros se dedicaban a la jardinería, arrendaban arrozales, cultivaban cocoteros y tenían vínculos hereditarios con los hogares nayares. En un plano culturalmente equivalente, había una serie de pequeñas castas de sirvientes aldeanos bajo la autoridad del grupo nayar dominante en la aldea. Entre ellos se contaban herreros, carpinteros, orfebres, fabricantes de campanas de bronce, albañiles, maestros de esgrima, fabricantes de arcos, lavanderos y barberos.

Los niños y niñas de estas castas inferiores asistían a escuelas situadas en su propio sector dentro de cada aldea, las que funcionaban en forma similar a las escuelas nayares. Sus maestros provenían de la casta de los kadupaṭṭans en Kozhikode y de los kalari panikkars, o maestros de gimnasia, en Cochin. Además de maestros, estas dos castas tenían astrólogos, médicos y exorcistas entre sus miembros, y los kalari panikkars también eran maestros de esgrima de los izhavas (Iyer 1912: 103-4; Aiyappan 1945: 127-35). Aunque eran culturalmente similares a los izhavas y tenían menor rango que éstos, ambas castas alegaban descender de los sectores degradados de los brahmanes tamiles. Atribuían a su origen brahmánico sus rudimentarios conocimientos de sánscrito, astrología y medicina.

En varios sentidos, de hecho, estas castas de astrólogos y maestros funcionaban como pseudobrahmanes en relación con las castas inferiores. Al igual que los brahmanes respecto de la realeza y los nobles, hacían y leían horóscopos, trataban a los enfermos y cantaban *mantras* sánscritos para aliviar el sufrimiento o bendecir hogares. Exorcizaban a los espíritus malignos, distribuían amuletos y pociones mágicas y manejaban una cantidad de deidades menores, capaces de acarrear todo tipo de beneficios o de problemas a los aldeanos. Su saber era, desde luego, una versión muy simplificada del saber brahmán. A través de ellos, sin embargo, ciertos elementos de la creencia y la práctica religiosa sánscrita pasaron a las castas bajas que no podían asistir a los templos de las castas superiores ni recibir servicios brahmánicos. Entre esos elementos, estaban las ofrendas y plegarias a las deidades, la creencia en el renacimiento y el *karma*, la fe en la astrología y otras formas de adivinación, y el conocimiento de las historias y los preceptos éticos de la épica hindú. Las castas de astrólogos y maestros, por consiguiente, servían como instrumento para la sanscritización de las castas inferiores (Srinivas 1966: 1-46), proceso que parece haberse dado en forma

gradual, junto con el desarrollo de la cultura escrita, durante todo el período tradicional.

Como es lógico, estos conocimientos sánscritos se mezclaban con creencias y prácticas relativas a seres sobrenaturales locales, no sánscritos. Las mismas castas hacían invocaciones a algunos de estos espíritus por encargo de los nayares y sus congéneres, así como de las castas inferiores. La enseñanza brindada por los maestros de casta inferior incluía, por ende, más elementos esotéricos y mágicos que la de los brahmanes, y mucho menos de lógica, matemáticas, filosofía, estética o investigación científica. En las clases dictadas por maestros de casta inferior, por ejemplo, la recitación completa de los Vedas y la práctica de escribir libros eran reemplazadas por actividades tales como la repetición de breves *mantras* secretos investidos de poderes mágicos o la inscripción de *mantras* o *yantras* (signos cabalísticos)[17] en placas de metal o en amuletos destinados a alejar los peligros.

Es interesante observar que en un nivel aun más bajo de la jerarquía de castas, el de los intocables, existían castas muy inferiores de exorcistas y magos que reproducían, en una escala todavía más grosera, parte del saber de los maestros de casta inferior. Entre estas castas eran muy conocidos, por ejemplo, los panans del centro de Kerala y los malayans de Kolaṭṭunad. Pero en este nivel, la magia dominaba el aprendizaje y la idea de una cultura escrita sólo persistía en algunos caracteres aislados, figuras cabalísticas u otras configuraciones sobrenaturales secretas. Estas castas "controlaban" un conjunto de espíritus no sánscritos de rango aun menor y carácter más maligno que los de los astrólogos, y practicaban la magia negra, la licantropía y el exorcismo. Por ello, tanto las castas altas como las bajas solicitaban a veces sus servicios para causar algún daño secreto a sus enemigos o para prevenir determinadas desgracias y enfermedades. Como expliqué en otro trabajo, estos poderes de las castas inferiores imponían ciertas restricciones al ejercicio de la autoridad política y económica por parte de las castas superiores (Gough 1959: 265).

Entre las castas inferiores de los izhavas y los sirvientes aldeanos, la capacidad de leer y escribir servía para cumplir determinados propósitos técnicos o sociales, y no como medio de acceso al legado de la literatura sánscrita y malayalam. Aunque casi todos los hombres de la tercera categoría seguramente sabían leer y escribir oraciones simples, pocos de ellos poseían libros o redactaban textos originales. La mayoría de los niños combinaba el trabajo manual con la asistencia a la escuela a partir de los nueve o 10 años. Las materias escolares sólo incluían aritmética, proverbios, relatos mitológicos y preceptos agrícolas y éticos relativos a la vida cotidiana. Entre los adultos, la capacidad de leer y escribir parece haber sido empleada principalmente para manejar documentos de transferencias de tierras, tenencias o hipotecas, para llevar contabilidades o para leer y transmitir "libros técnicos" referentes a la construcción de viviendas, la elaboración de utensilios de metal, la

astrología o las ceremonias. También había algunas versiones escritas de canciones folklóricas, baladas sobre héroes locales y cánticos para la cosecha o las festividades de las mujeres.[18] Además, existían extensas canciones narrativas acerca de deidades no sánscritas, algunas de ellas locales, como las *teyyams* de Kozhikode, y otras conocidas en casi toda Kerala, como Bhagavati y Ayyapan. Estas canciones acompañaban las representaciones teatrales y las danzas de las castas inferiores, y constituían una especie de versión folklórica del *kathakali*, el teatro-danza de las castas superiores. Todas estas composiciones, transmitidas en parte oralmente y en parte por escrito, formaban un rico legado de arte folklórico malayalam compartido por las castas bajas y por los nayares plebeyos en las aldeas, y que se conserva en gran parte hasta el día de hoy.

Aunque el hecho de aprender a leer y escribir sólo era una actividad marginal para la mayoría de los hombres de la tercera categoría de las castas hindúes, algunos de ellos llegaron a ser grandes eruditos como resultado de la influencia europea. En los pueblos costeros, muchos izhavas y artesanos pasaron a servir a comerciantes y colonos holandeses, franceses e ingleses, quienes les confirieron un rango más elevado que los hindúes de las castas superiores. En Kolaṭṭunad, surgió una considerable población eurasiática como consecuencia de los enlaces entre hombres ingleses y mujeres de la casta matrilineal tiyyar. Los hijos conservaban la religión hindú y el sistema de parentesco matrilineal, pero aprendían el idioma inglés, y algunos de ellos llegaron a ser prósperos militares, comerciantes, agricultores y profesionales, incluso antes del dominio británico. Otros izhavas recibieron una educación moderna a través de contactos holandeses o franceses. Itty Achutan, por ejemplo, un izhava de Cochin, ayudó al estudioso holandés Henrick van Rheede a compilar el *Hortus Malabaricus*, primer tratado de botánica científica de Kerala (Panikkar 1960: 319).

Las implicaciones de la cultura escrita en la Kerala tradicional

En comparación con la mayor parte de la India, Kerala tenía una proporción insualmente elevada de personas que sabían leer y escribir durante el período tradicional. Esto podría deberse a varias razones. La alta productividad agrícola de Kerala, junto con sus abundantes lluvias, hacía posible que al menos la cuarta parte de la población pudiera dedicarse exclusivamente a tareas relacionadas con la escritura. El crecimiento del comercio de ultramar, y el consiguiente aumento de las ventas, hipotecas y arrendamientos de tierras, así como de la cantidad de salarios pagados a los soldados y los artesanos urbanos, fomentaron el uso de la escritura para hacer documentos contables y legales. Los

nayares y otras castas matrilineales. Les otorgaban a sus mujeres un rango superior, en muchos aspectos, al acostumbrado en la India patrilineal, y la mayoría de ellas aprendía a leer. Los colonos europeos educaron a miembros de castas inferiores que, de lo contrario, habrían seguido siendo analfabetos. Aunque no contamos con cifras al respecto, los informes existentes indican que más de la mitad de los hombres y al menos la cuarta parte de las mujeres dominaban el malayalam a principios del siglo XVIII. Si bien no podemos decir que esta situación configuraba una cultura escrita "difundida" en el sentido que le dieron Goody y Watt al término (cf. supra, pág.51), Kerala sin duda puede considerarse una sociedad "intermedia avanzada", según la clasificación de Parsons (Parsons 1966: 51).

Sin embargo, Kerala sólo presentaba unas pocas características de las señaladas por Goody y Watt como consecuencias potenciales de la difusión de la cultura escrita. Existía interés en el desarrollo de la lógica como ciencia, así como cierta separación entre las disciplinas cognitivas. La gramática y la sintaxis, la lógica, la historia, la geografía, la medicina, la fisiología y la astronomía eran reconocidas como disciplinas separadas, pero también lo eran el ritual, la magia, el exorcismo y la astrología. La historia general, diferenciada de las crónicas especiales, comenzó a desarrollarse en el siglo XVII, pero no hubo casi ningún intento de separar la historia del mito, ni la teología de la ciencia. Al parecer, había escaso interés en el cuestionamiento escéptico de la tradición y en la búsqueda consciente de la verdad científica, como algo diferente de la verdad mística. La democracia no tuvo ningún desarrollo al estilo occidental, aunque las asambleas de ancianos dentro de cada casta tenían un fuerte componente democrático.

Por intermedio de los nambudiris, Kerala poseía un universo de conocimientos que trascendía sus pequeños reinos feudales y se extendía a todo el ámbito hindú. Los cristianos, musulmanes y judíos instruidos también mantenían vínculos con sus culturas del Medio Oriente y de Europa. Había una rígida estratificación, basada en parte en el grado de cultura escrita y educación prevaleciente en las diversas castas. Una amplia brecha separaba a los expertos en sánscrito de origen brahmánico y real de los más plebeyos nayares y servidores del templo, que sólo conocían el malayalam. La misma separación existía entre los nayares, versados en malayalam, y los izhavas que, en su mayoría, sólo conocían la literatura folklórica. En el caso de los intocables, su analfabetismo y su casi total falta de conocimientos sánscritos eran a la vez el síntoma y la causa del desprecio que se les tenía. Por otra parte, la relativa difusión de la cultura escrita no tuvo el efecto de debilitar las estrictas reglas de distancia social entre las diversas categorías de personas que sabían leer, ni entre las subdivisiones menores existentes dentro de cada categoría.

La sociedad de Kerala tenía un gran interés en los registros: en las rendiciones de cuentas, los libros de contabilidad y los informes con-

cernientes a instituciones tales como la corte, el templo, la nobleza y la aldea. Se hacía pleno uso de la escritura en las tareas de administrar el reino feudal y las propiedades eclesiásticas. En algunos ámbitos culturales, también existía un interés en la exactitud cronológica y en las codificaciones "lineales" de la realidad. La medición lineal del tiempo y la cronología se manifestaban en el uso de calendarios solares y lunares, así como en la práctica de registrar los acontecimientos en función de la era malayalam, que comienza en el año 825 d.C. Por otra parte, el concepto del tiempo cíclico estaba presente en los cálculos que hacían los aldeanos de las estaciones y en sus creencias sobre la rotación de los eones y las eras y sobre el renacimiento de las almas y los universos.

Por último, los usos tradicionales de la lectura y la escritura no parecen haber fomentado el individualismo ni la alienación. No existían las novelas y hubo muy pocos estudios literarios introspectivos de carácter individual; en Kerala, hasta los ascetas solían vivir en comunidades corporativas.

Mi análisis de la cultura escrita en la Kerala tradicional, por consiguiente, tiende a confirmar las conclusiones del estudio general de la China y la India (Cf. supra, págs. 98-9). La cultura escrita es más que nada un factor posibilitador, y no causal, que permite el desarrollo de estructuras políticas complejas, del razonamiento silogístico, la investigación científica, las concepciones lineales de la realidad, la especialización intelectual, la elaboración artística y, tal vez, de ciertos tipos de individualismo y alienación. La perspectiva de que estos efectos se concreten en los hechos, y el grado en que lo hagan, depende al parecer de otros factores concomitantes: la ecología, las relaciones con otras sociedades y las respuestas estructurales internas, ideológicas y sociales, a esas relaciones. En la Kerala tradicional, hubo un considerable desarrollo cuantitativo de la cultura escrita, pero se puso casi enteramente al servicio del comercio, las relaciones políticas, la actividad de las cortes y la elaboración de elementos esotéricos sacerdotales.

Es interesante considerar qué facetas de la sociedad de Kerala *no* podrían haberse desarrollado en ausencia de la cultura escrita. A mi entender, son las siguientes. En primer lugar, los reinos de Kerala, aunque descentralizados y de estructura feudal, eran más grandes que los existentes, por ejemplo, en el Africa preletrada. El reino de los zamorins puede haber tenido hasta un millón de habitantes en el siglo XVI, y los demás entre un cuarto de millón y un millón. Es dudoso, por otra parte, que el cuantioso comercio de ultramar pudiera haberse manejado sin la escritura, que facilitaba los tratados internacionales, la fijación de precios y el pago de los derechos de aduana. La escritura sin duda fue de ayuda para la contabilidad, el cobro de impuestos y tributos, el desarrollo de un complejo sistema legal y otros aspectos propios de un sistema político centralizado.

La cultura escrita, junto con la alta productividad y la existencia de una clase acomodada, permitió que surgieran diversas "especializacio-

nes" en materia de ritual, filosofía, arte, ciencia y gobierno, que se reflejaban en la compleja proliferación de castas y subcastas en el nivel superior de la jerarquía social. También cabe preguntarse si la dicotomía fundamental entre sacerdotes y gobernantes podría haberse dado en ausencia de la cultura escrita y de las concepciones del ritual y del gobierno que ésta posibilita. El hecho de que la escritura especializada fuera de dominio exclusivo de la aristocracia también fomentó una marcada división entre el trabajo intelectual y el manual, y la consiguiente distancia social entre las castas "buenas" y las "contaminadas". Dado que la sociedad era de por sí tradicionalista y estratificada, la cultura escrita contribuía a hacer aun más estrictas las diferencias de clase social y de privilegios. La escritura posibilitó la creación de una gran diversidad de leyes suntuarias, de leyes referentes a la propiedad y los privilegios ceremoniales y de documentos legales en general.

La escritura también permitió a los miembros de los linajes reales y aristocráticos registrar sus genealogías y sus historias políticas. Como consecuencia, algunas de estas historias de linajes pueden reconstruirse en la actualidad, al parecer con bastante exactitud, hasta los siglos XIV y XV. Es interesante observar, sin embargo, que el registro de esa información genealógica no parece haber llevado a los aristócratas a cuestionar las relaciones existentes entre distintos segmentos genealógicos, ni los derechos políticos o de tenencia de tierras, salvo en casos de litigio. El registro de las genealogías no impedía, por ejemplo, que los diferentes segmentos de un mismo linaje se despojaran unos a otros de territorios o de cargos políticos, ni evitaba las referencias *selectivas* a las genealogías o la aparición de mitos y reinterpretaciones de la historia para justificar los acontecimientos presentes. El desarrollo de una historiografía crítica y "objetiva", por lo tanto, parece depender de otras circunstancias además de la existencia de una cultura escrita, en especial de la presencia de historiadores profesionales procedentes de otras sociedades, sin intereses propios que defender. Aun en ese caso, por supuesto, cabe preguntarse si la historia de cualquier lugar o período puede ser realmente presentada con total imparcialidad.

Hay un último punto a destacar con respecto a la escritura en la Kerala tradicional, que la diferencia de la cultura escrita moderna. Tal vez debido a que los reinos hindúes eran básicamente teocráticos y toda la vida social era en cierto sentido sagrada, la escritura misma también parece haber representado una actividad sagrada, imbuida de poderes sobrenaturales y peligros místicos. La iniciación en el aprendizaje de las letras comenzaba, como vimos, con la invocación escrita a Vishnu, Lakshmi y Ganapati. Entre los hindúes, estaba prohibido escribir cualquier documento o comunicación privada sin inscribir esa invocación en la parte superior de la hoja; esta regla también era observada en otras comunidades religiosas. El carácter sagrado del saber y de lo escrito, al igual que lo oral, tenía distintos grados, que se correspondían con los grados de pureza religiosa existentes en el sistema de castas. Sólo los

brahmanes podían leer los Vedas, y sólo los vueltos a nacer podían escucharlos. La lectura y la escritura en sánscrito eran privativas de las castas superiores y de ciertos especialistas, principalmente astrólogos, de las castas inferiores. Cualquier clase de escritura estaba prohibida para los intocables. En todos los niveles de la sociedad, se consideraba particularmente peligrosa la escritura de plegarias, palabras o signos cabalísticos secretos, creados por individuos o castas de rango superior al propio.

Por último, estaba prohibido escribir durante los períodos de contaminación religiosa tras la muerte o el nacimiento de un pariente cercano. Mis informantes no pudieron explicarme por qué, pero una comparación con otras prohibiciones similares nos sugiere una posible respuesta. En general, las prohibiciones referentes a la contaminación propia de la muerte o el nacimiento se pueden agrupar en dos categorías. La primera comprende ciertas prácticas, como las de ayunar o abstenerse de tener relaciones sexuales, que aumentan la pureza de la persona y, en consecuencia, su inmunidad frente a los peligros sobrenaturales. La segunda categoría incluye prohibiciones que impiden que quien las observa contamine u ofenda a otros seres humanos, objetos y lugares con su propia impureza, evitando así que sea objeto de castigos humanos o sobrenaturales. Son ejemplos de esto las prohibiciones de entrar en los templos o de bañarse en las piscinas, o tocar a los miembros de la propia casta durante la contaminación ritual. La prohibición de escribir parece caer dentro de la segunda categoría. Implicaba abstenerse de realizar una actividad sagrada, comparable a la de asistir al templo; si se llevaba a cabo durante el estado de impureza, podía acarrearle un castigo divino a quien infringía la regla.

La cultura escrita en la Kerala moderna

En el presente ensayo no me es posible analizar en profundidad las consecuencias de la cultura escrita en la Kerala moderna, pero procuraré señalar el rumbo que han tomado algunos cambios modernos de importancia.

Según A.S. Menon, se produjo un "alarmante aumento del analfabetismo" a comienzos del período británico (Menon 1962: 651). Esto es casi seguramente cierto. Las escuelas y colegios interrumpieron sus actividades durante las guerras de fines del siglo XVIII, y los británicos, al introducir el inglés como vehículo de la educación moderna, desalentaron el estudio del sánscrito y la enseñanza vernácula en las escuelas aldeanas. Tanto en la región malabar británica como en los estados nativos de Cochin y Travancore, la enseñanza pública no parece haberse restablecido sino hacia fines del siglo XIX. En la década de 1860, se abrieron escuelas vernáculas para niños de ambos sexos en la mayoría de los conglomerados de aldeas, y el gobierno comenzó a conce-

der subsidios a escuelas secundarias privadas en las que se enseñaba en inglés.

Hasta 1911, sin embargo, los índices oficiales señalaban que, en el estado de Cochin sólo el 20% de los varones y el 4% de las mujeres sabían leer y escribir. En realidad, estas cifras son demasiado bajas, porque se consideraba que "sabían leer y escribir" quienes habían aprobado el cuarto grado en una escuela primaria reconocida por el gobierno. Dado que la mayoría de las personas de más edad nunca había asistido a las escuelas modernas, y que la mayoría de las niñas de la aldea y muchos de los niños dejaban de asistir después del tercer grado, la cantidad de personas que realmente sabían leer y escribir era mucho mayor que la que mostraban los índices oficiales. En el grupo de edad de entre 15 y 20 años, además, el índice oficial de Cochin en 1911 era del 31,8, para los varones y del 9,7, para las mujeres. A partir de 1931, se ordenó a los encargados de hacer el censo que registraran la capacidad real de leer y escribir en lugar de atenerse al parámetro del "cuarto grado aprobado". En 1941, en parte como consecuencia de este cambio, el índice registrado en Cochin se elevó al 70,3% para los varones y al 58,6, para las mujeres de entre 15 y 20 años.

En 1951, cuatro años después de la independencia, los censos realizados indicaron que más del 43% de la población de Cochin sabía leer y escribir. El progreso logrado a partir de la independencia elevó el índice global al 50,5% en el sur de Cochin en 1961: 57,7% para los varones y 43,3 para las mujeres. En toda Kerala, la proporción de personas que sabían leer y escribir era el 46,9% en 1961, mientras que en toda la India seguía siendo sólo el 24% La capacidad "efectiva" de leer y escribir entre las personas de más de 4 años tenía un índice del 59,5% en el sur de Cochin en 1961, y un poco menos en toda Kerala (Menon 1962: 111-13). Al igual que en tiempos anteriores, la cultura escrita está menos adelantada entre los intocables y los musulmanes, y más avanzada entre los cristianos sirios y los hindúes de casta superior. Pero mientras que en 1949 casi todos los intocables eran analfabetos, cuando regresé a Kerala en 1964 comprobé que muchos niños de esta casta, de entre 8 y 10 años, sabían leer y escribir. La mayoría de los niños menores de 12 años de todos los grupos étnicos actualmente asiste, al menos durante tiempo parcial, a la escuela de la aldea.

Es difícil analizar las consecuencias de la cultura escrita en la Kerala moderna sin tomar en cuenta otros factores concomitantes. Entre ellos se cuenta, en especial, el uso del inglés como medio de instrucción en las escuelas secundarias hasta la década de 1930, y en las universidades hasta el presente. Esto fue acompañado, como era de esperar, por la introducción de formas de arte inglesas, de la ciencia moderna y del saber occidental en general. También se daba el hecho de que en Kerala, aunque se implantó un sistema de educación estatal en el siglo XIX, la mayoría de las escuelas secundarias y universidades siguen siendo di-

rigidas, y en parte financiadas, por las iglesias cristianas, por asociaciones propias de alguna casta o grupo étnico, o por individuos privados. Estos temas han sido explorados con cierta profundidad en otros trabajos.[19] Aunque no trataré cada uno de ellos por separado, consideraré aquellos aspectos de la Kerala moderna para los cuales la cultura escrita moderna ha sido una condición necesaria, aunque por lo general no suficiente.

El principal cambio tecnológico de la época moderna en relación con la cultura escrita fue, desde luego, el desarrollo de la prensa. Su importancia se puso en evidencia en la década de 1880, con la popularización de los diarios y semanarios. En 1947, el año de la independencia, casi todas las aldeas tenían su salón de lectura, diarios, folletines y copias impresas de los libros sagrados, y las obras más famosas de la literatura malayalam. En esa fecha, los hindúes de casta superior y los cristianos solían monopolizar el patrocinio y el uso de los salones de lectura, y en general poseían más libros que los miembros de otras castas, aunque los izhavas y los musulmanes estaban fomentando conscientemente la educación a través de sus modernas asociaciones étnicas. Cuando regresé a Kerala en 1964, tuve la impresión de que todo el Estado estaba inundado de periódicos, novelas, panfletos políticos, avisos publicitarios, carteles, letreros, carteleras, cartas, tarjetas de invitación y anuncios impresos. Uno de los cambios más llamativos era el creciente interés de las castas inferiores y los pobres por todo este material, tras declararse la independencia. Incluso entre los intocables, por ejemplo, son muy pocos los que en la actualidad, por más alejados que vivan de las ciudades costeras, no leen ni escuchan leer las secciones de alguno de los muchos periódicos que se reparten diariamente a los salones de té locales, y las comentan animadamente con sus amigos. Más que por el aumento de la cantidad de personas que saben leer y escribir, la sociedad actual de Kerala es influida por el gran volumen de material escrito y el torrente de información que éste trae, directa o indirectamente, de todo el mundo a toda la ciudadanía. A partir de la independencia, la corriente de información se ha visto incrementada a través de películas documentales patrocinadas por el gobierno, emisoras radiales aldeanas y mitines multitudinarios organizados por los principales partidos políticos.

El desarrollo de la imprenta ha posibilitado una serie de cambios sociales estructurales que, de otro modo, habrían sido difíciles o imposibles. A principios del siglo XX, los diarios y semanarios hicieron posible el crecimiento del movimiento nacionalista hindú entre la nueva burguesía de las castas superiores. Esos mismos medios permitieron a las nuevas clases medias organizar asociaciones de castas y de otros grupos étnicos con jurisdicción en todo el estado de Kerala. El objetivo de estas asociaciones era fomentar la solidaridad religiosa o de casta entre los ex reinos y subcastas, promover la educación y el progreso cultural y

competir por la obtención de empleos, escuelas y cargos oficiales. La Liga Musulmana en Malabar, la S.N.D.P. Yogam[20] izhava, la Sociedad de Servicio nayar y la "Nambudiri Yoga Kshemam" se contaban entre las más prominentes de estas asociaciones, mientras que la Iglesia católica cumplía un papel similar entre los cristianos. Entre las nuevas clases medias se popularizaron otras prácticas que contribuyeron a la unificación de las castas. Con el crecimiento de las grandes asociaciones, por ejemplo, las familias "modernas" adoptaron el hábito de publicar avisos en los diarios con el fin de encontrar cónyuges para sus hijos en cualquier parte de Kerala, en lugar de atenerse a las costumbres tradicionales en materia de matrimonios o recurrir a casamenteros locales.

El crecimiento de las asociaciones étnicas unificadas, junto con la prensa a gran escala y la expansión de la cultura escrita, tuvieron el efecto de acelerar la difusión de las "grandes tradiciones", y también la propagación de diversos valores modernos y, en muchos casos, occidentales. Las asociaciones étnicas hindúes fomentaban los rituales sánscritos en lugar de los locales o los propios de las castas inferiores, mientras que las asociaciones cristianas y las musulmanas difundían versiones modernas y cosmopolitas de sus respectivas religiones. Todas las asociaciones étnicas, además, publicaban folletos que promovían virtudes capitalistas modernas, tales como la frugalidad, el ahorro, la iniciativa y la empresa privada. El hecho de que todas las asociaciones étnicas, al igual que los partidos políticos modernos, tuvieran sus propias imprentas y periódicos demuestra que sus dirigentes percibían con claridad la importancia que tenía la cultura escrita para las formas modernas de organización y para el cambio cultural.

En las décadas de 1920 y 1930, la difusión de la cultura escrita y, en especial, de la enseñanza del inglés a todas las castas, junto con la desigual distribución del saber dentro de cada casta, propiciaron la aparición de varios partidos políticos clasistas, además del Partido Nacional del Congreso Hindú y la Liga Musulmana. Los más importantes entre ellos eran el Partido Comunista y los diversos grupos socialistas independientes. Cada partido tenía un grupo de organizadores de masas letrados como dirigentes, y un cuerpo de teoría social vertido en libros y periódicos que el partido se encargaba de propagar. Por consiguiente, junto con el desarrollo moderno de la prensa como medio masivo, surgió también la propaganda masiva y todo el concepto de la sociedad de masas. En Kerala, el gran desarrollo del cultivo y el procesamiento de productos agrícolas de exportación, el fuerte aumento de la población, la creciente separación entre ricos y pobres y la alta proporción de asalariados, tornaron prácticamente inevitable que la sociedad de masas condujera a una fuerte lucha de clases y, con el tiempo, a la propagación del ideal marxista de una sociedad sin clases. También es evidente que el desarrollo de la imprenta moderna y la difusión de la cultura escrita

a las clases bajas permitieron la introducción del concepto de la "subversión" política, al igual que el de la democracia representativa.

La desigualdad en la distribución de la cultura entre las castas y clases inferiores determinó que la capacidad de leer y escribir adquiriera especial importancia para los partidos revolucionarios de Kerala, sobre todo para el Partido Comunista y otros grupos menores como el Partido Socialista Revolucionario. Así, el requisito de saber leer, que no es necesario para afiliarse al Partido Nacional del Congreso Hindú, sí es obligatorio para ser miembro del Partido Comunista. Esta diferencia parece deberse al hecho de que en el Partido del Congreso, defensor del cambio gradual y de la autoridad establecida, el acceso a la dirigencia está restringido a las clases altas propietarias. En consecuencia, el requisito de saber leer no es necesario para los simples afiliados, que no han de ser dirigentes. Entre los comunistas, en cambio, casi todos los adherentes carecen de propiedades, y hasta hace poco tiempo eran analfabetos. El objetivo final es la eliminación de la propiedad privada y de la burguesía como clase. El programa es, al menos en teoría, revolucionario, por lo que algunas de las actividades del partido han sido secretas.[21] Esto determinó que el partido tuviera que constituir una pequeña vanguardia de personas letradas capaces de estudiar las teorías de la revolución y de comunicarse en secreto, que conformara la dirigencia de un gran cuerpo de trabajadores sin propiedades, y en su mayoría analfabetos, y que los organizara en agrupaciones de masas tales como sindicatos obreros y uniones campesinas. En la década pasada, sin embargo, ha habido señales de que, con la creciente difusión de la cultura escrita entre las castas inferiores y las clases no propietarias, la relación de elite de la vanguardia con sus seguidores está desintegrándose. Ahora, por ejemplo, hay candidatos extrapartidarios que participan, a menudo con éxito, en las elecciones municipales y provinciales, con el respaldo del Partido Comunista. La división que se produjo en 1964 entre el ala derecha y el ala izquierda del Partido Comunista también ha puesto en primer plano a muchos adherentes extrapartidarios, en su mayoría miembros de las castas inferiores y hasta hace poco tiempo analfabetos; cada uno de los dos nuevos partidos desea ampliar sus bases y promover como dirigentes locales a "políticos no profesionales" que difundan sus ideas entre la gente. Si persiste el actual nivel de conciencia política es posible, pues, que la creciente difusión de la cultura escrita en Kerala conduzca a la declinación de los partidos de vanguardia y al crecimiento de otros tipos de movimientos de masas, menos estructurados y más participativos. Que estos movimientos adopten o no una postura revolucionaria es algo que no depende, por supuesto, de la cultura escrita, sino del grado de insatisfacción y del resultado de las luchas de clase dentro de la sociedad.

Debemos hacer notar, por último, que durante el período del desarrollo de la imprenta y la cultura escrita en Kerala, *han* estado presentes casi todas las características adjudicadas por Goody y Watt a las socie-

dades con una cultura escrita difundida. Entre ellas se cuentan, además de las tradicionales y las ya mencionadas, la moderna distinción entre el mito y la historia, la separación entre el mundo divino y el mundo natural y el crecimiento del ideal político de una sociedad laica. El conocimiento está ahora claramente dividido en las disciplinas cognitivas distinguidas en Occidente. Las codificaciones lineales de la realidad se han extendido a nuevas áreas, como por ejemplo, el mayor interés en la medición exacta del tiempo y en la causalidad científica, y también en la catalogación de los acontecimientos históricos y el establecimiento de metas y objetivos. La educación moderna ha enfatizado la importancia del escepticismo y de la investigación científica sistemática. Por último, se ha incrementado el individualismo y la necesidad de privacidad entre los sectores más cultos, como lo demuestran la gran aceptación y producción de novelas modernas, películas y obras de teatro centradas en temas psicológicos, y la aparición de la propiedad individual, las amistades íntimas, el amor romántico y la concertación individual de los matrimonios.

Directa o indirectamente, es probable que el desarrollo de la imprenta, y el aumento del índice de alfabetismo, hayan contribuido a promover todos esos cambios. Pero esa contribución es difícil de evaluar, en parte debido a que carecemos de información sobre el índice tradicional de alfabetismo, y en parte debido a que esos cambios modernos han sido secuelas no sólo del desarrollo de la imprenta, sino también de la conquista británica, la industria y el transporte modernos, las relaciones capitalistas y las modernas comunicaciones internacionales. Un estudio más preciso de los usos de la escritura en otras sociedades preindustriales podría arrojar luz sobre las consecuencias de esos diversos factores causales. También sería útil estudiar la cultura escrita en las sociedades comunistas modernas, en las que no opera el factor de la libre empresa. Finalmente, es probable que sólo podamos apreciar todas las consecuencias de la cultura escrita cuando existan sociedades donde otros tipos de medios masivos eclipsen la palabra escrita e impresa: un futuro que, para bien o para mal, ya está muy cercano (McLuhan 1964).

Notas

1 Véase la evolución de los sistemas de escritura en Kerala y en el sur de la India en A.L. Basham, *The Wonder that was India* (Macmillan, 1954), págs. 396-9, y en A. Sreedhara Menon, *Kerala District Gazetteers, Trivandrum* (Trivandrum, 1962), págs. 261-2.

2 Véase un estudio de la historia, la literatura y las costumbres de los cristianos sirios en K.P. Padmanabha Menon, *History of Kerala* (Cochin Government Press, Ernakulam, 1929), II, págs. 443-503.

3 Véase un estudio de la cultura y la literatura de los judíos de Cochin en Menon, págs. 504-31.

4 Véase un estudio de la historia y la cultura mappillas en Menon, págs. 532-63; tam-

bién en Logan, *Malabar*, I, págs. 191-9 y en C.A. Innes, *Malabar y Anjengo*, Madras District Gazetteers (The Government Press, Madras, 1908), págs. 189-99.

5 Los brahmanes conformaban menos del 2% de la población de Malabar, Cochin y Travancore en 1931, última fecha en que se calcularon por separado las cifras correspondientes a las distintas castas hindúes. Los brahmanes nambudiris constituían menos del 1% de la población. Es posible, sin embargo, que fueran más numerosos en siglos anteriores. La costumbre por la cual sólo el hijo mayor de una familia nambudiri está autorizado a casarse con una mujer brahmán y a tener hijos que pertenezcan a su propia familia probablemente sea la causa de que la población nambudiri haya disminuido con el correr de los siglos.

6 Se pueden hallar informes sobre las subcastas de los brahmanes nambudiris y sus características distintivas en K.P. Padmanabha Menon, *History of Kerala*, III, págs. 35-46, y en L.K. Ananthakrishna Iyer, *Cochin Tribes and Castes*, II (Higginbotham, Madras, 1912), págs. 172-6.

7 Los Azhuvancheri Tamburakkal vivían en Ponnani, en el reino de Kozhikode, y los Kalpancheri Tamburakkal en el reino de Cochin. La familia Kalpancheri se extinguió en el siglo XIX, dejando a los Azhuvancheri Tamburakkal como supremos jefes espirituales entre los nambudiris.

8 Véase un informe sobre los principales tipos de literatura de Kerala y los orígenes sociales de sus autores en K.M. Panikkar, *A History of Kerala* (1960), págs. 426-34.

9 Los niños de las castas no brahmánicas trazaban las letras en arena esparcida sobre el piso de la terraza o cobertizo en que se celebraba la ceremonia. En las escuelas aldeanas no brahmánicas, los alumnos habitualmente escribían en la arena con el dedo, hasta adquirir suficiente destreza como para emplear hojas de palma. Pietro della Valle informó sobre un grupo de varones que aprendían aritmética con este método en una zona más septentrional de la costa, cerca de Honavar, en 1623 (*The Travels of Pietro della Valle in India*, comp. Edward Grey [Burt Franklin, Nueva York, 1942], II, págs. 227-8).

10 Una de las más conocidas era Manorama Tamburatti (1760-1828), del linaje real de Kozhikode. Durante las invasiones de Mysore, huyó a Travancore y mantuvo correspondencia en sánscrito con el maharajá Kartika Tirunal. Fue poeta y especialista en gramática, y escribió comentarios sobre las *puranas* (Ayyar, *The Zamorins of Calicut* [1938], pág. 310).

11 Véase un resumen de la mayor parte de la información conocida sobre las escuelas de la Kerala tradicional en M.S.A. Rao, *Social Change in Malabar* (Popular Book Depot, Bombay, 1957) págs. 161-75.

12 *The Book of Duarte Barbosa*, Hakluyt Society, II (1510), págs. 18-19, citado en Ayyar, *The Zamorins of Calicut*, pág. 277.

13 *The Voyage of Pyrard de Laval*, Hakluyt Society, I, págs. 412-13, citado en Ayyar, *The Zamorins of Calicut*, págs. 277-8. En el reino de Kozhikode, la mayoría de los escribas pertenecían a la subcasta de los nayares agattu charna, y tomaban el título de "Menon" a continuación de sus nombres personales.

14 Véase información sobre los deberes de los jefes aldeanos o *desavazhis* en C.A. Innes, *Malabar and Anjengo*, págs. 351-3.

15 *The Voyage of Pyrard de Laval*, I, pág. 361, citado en Ayyar, *The Zamorins of Calicut*, pág. 295.

16 Las más prominentes de estas castas eran los panans, pulluvans, nayadis, parayans y malayans.

17 Véanse ejemplos y un análisis de los usos de los *mantras* y *yantras* para controlar a los seres espirituales con fines mágicos en Aiyappan, *Iravas and Culture Change*, págs. 136-51, y parte X.

18 Especialmente populares eran (y son) las canciones de las mujeres para Onam, la festividad de la cosecha celebrada en septiembre, y para Tiruvadhira, una festividad femenina dedicada a Kama Devan, el dios de la pasión, en diciembre. Entre las baladas folklóricas, la más popular en la mitad norte de Kerala es la de Thaccholi Odenan, un guerrero de Badagara, en el principado de Kadaṭṭunad, al norte de Kozhikode.

19 Véanse, por ejemplo, Aiyappan, *Iravas and Culture Change*, págs. 151-7, 188-94; A.K. Gopalan, *Kerala, Past and Present* (Lawrence and Wishart, 1959), págs. 26-78; E.M.S. Namboodiripad, *Kerala Yesterday, Today and Tomorrow* (National Book Agency Private, Ltd., Calcutta 16, 1967), págs. 128-212; Kathleen Gough, "Indian Nationalism and Ethnic Freedom", en *Concepts of Freedom in Anthropology*, comp. por David Bidney (Mouton and Co., 1963), págs. 170-207, y "Kerala Politics and the 1965 Elections", en *The International Journal of Comparative Sociology* (1967), VIII, 55-88.

20 El Sri Narayana Dharma Parapalana Yogam, llamado así por el gurú Sri Narayana, prestigioso maestro entre los izhavas, que falleció en 1922.

21 Véase una reseña de las políticas y los avatares del comunismo en Kerala en E.M.S. Namboodiripad, *Kerala Yesterday, Today and Tomorrow*, págs. 168-252.

5

La transmisión del saber islámico en el oeste de Sudán

Los cuatro capítulos siguientes se refieren a pueblos en los que ha influido el islamismo y a las obras escritas que acompañaron su propagación. El profesor Wilks escribe acerca del oeste de Sudán, sin centrarse en la "cultura" o la "sociedad" de esta región, sino en un grupo de comerciantes especializados, los dyula, que también constituyeron un importante canal de transmisión del saber musulmán en gran parte del territorio del oeste de Sudán. Los dyula mantenían una red de comunicaciones que cubría las tribus paganas y los estados centralizados de la sabana interior. Wilks examina la transmisión del saber a través de distintas generaciones, la relación entre comercio y conocimiento (muchas veces, en una misma familia, un miembro se dedica al estudio y otro al comercio) y el efecto que tiene la existencia de un código escrito universal en la generación de condiciones propicias para el florecimiento del comercio entre regiones distantes, a través de fronteras étnicas y lingüísticas.

5

La transmisión del saber islámico en el oeste de Sudán

Ivor Wilks

1. Introducción: las ciudades dyula

En este trabajo,[1] abordaré las regiones del oeste de Sudán que actualmente constituyen las repúblicas de Malí, Guinea, Alto Volta, Costa de Marfil y Ghana. El informe que presentaré sobre el saber en esta región no debe considerarse igualmente aplicable a otras zonas musulmanas de Africa Occidental. La situación del centro de Sudán —en Hausaland y Bornu— difiere en muchos aspectos de la que describiré en este ensayo. Los propios musulmanes de Africa Occidental son plenamente conscientes de la diferencia entre las tradiciones del oeste y del centro de Sudán, que confluyen, y hasta cierto punto interactúan, a lo largo de una línea imaginaria entre Tombuctú y Accra. Específicamente, reseñaré la difusión del conocimiento de las ciencias islámicas en un grupo de pueblos que incluye: Kong, Buna y Bonduku, en la Costa de Marfil; Bobo-Dioulasso y Safane, en Alto Volta, y Wa y Banda, en Ghana. Consideraré a todos ellos como pueblos dyula, dado que hay un elemento dyula importante, y a veces dominante, en su composición. *Dyula* es una palabra malinke que significa "comerciante", y quienes la emplean para autodefinirse parecen ser de origen maliano, es decir, malinke y soninke. La inmigración dyula a estas ciudades se ha estado produciendo, en forma intermitente, desde hace 500 años o más. Aunque ha seguido muchas rutas distintas, hay dos ejes principales de inmigración: uno hacia el este, desde el Alto Níger, en la zona de Kangaba, y el otro hacia el sur, desde el Níger Medio cerca de Djénné. En su origen, los dyula se dedicaban al comercio del oro entre los grandes cen-

tros de distribución del oeste sudanés —estaciones de carga de las caravanas del Sahara— y los distantes y dispersos centros de extracción industrial situados a lo largo del Volta Negro y en los bosques, al sur de éste (Wilks, en prensa: sección 2). Luego fueron extendiendo sus operaciones, y hoy en día se los puede encontrar en grandes ciudades modernas como Accra y Abijan, Kumasi y Bouake, vendiendo todo tipo de cosas, desde bolígrafos hasta camiones de diez toneladas. Los dyula suelen darse y recibir el nombre de "wangara",[2] que se remonta a la Antigüedad. En el siglo XVI, el autor del *Ta'rlkh al-fattash* escribió lo siguiente: "La palabra 'wangara' se emplea para definir a los mercaderes que comercian de un país a otro" (Maḥmud Kati 1913: 65). Aunque muchas comunidades dyula actualmente se dedican a la agricultura, aún realizan actividades comerciales, al menos en las épocas del año que no son propicias para el cultivo. La mayoría de los dyula sigue hablando un dialecto del malinke. Todos continúan usando nombres malinke y soninke para saludar: Tarawiri (Fr. Traoré), Sissay (Cissé), Kunatay (Konaté), Kamaghatay, Jabaghatay, entre otros. En su gran mayoría, los dyula siguen siendo musulmanes, como lo han sido desde los comienzos de su dispersión. Pero hay algunas comunidades de origen dyula cuyos miembros dejaron la actividad comercial, abandonaron su religión y ya no hablan el malinke, por lo que no pueden realmente calificarse como dyula.

La región donde se asentaron los dyula se caracteriza por una marcada oposición entre la ciudad y el campo. Las ciudades tienen varias aldeas adyacentes, que son puestos urbanos espaciados a lo largo de las rutas comerciales que conectan entre sí los grandes centros mercantiles. El campo, en cambio, suele ser dominio de ciertos grupos o tribus que tienen escasa afinidad cultural con los dyula. En la subdivisión Buna de Costa de Marfil, por ejemplo, unos 5.000 musulmanes, casi todos dyula, viven entre unos 40.000 individuos no musulmanes que en su mayoría son politeístas de las tribus kulango y birifor (CHEAM 1957). En la zona de Wa, en Ghana, en una población de más de 130.000 habitantes, sólo unos 20.000 son musulmanes, y no más de la mitad de éstos son dyula, lo que indica que ha habido conversiones en la población rural no dyula (sobre todo la de Chakalle y Walla), aunque no en cantidad suficiente como para destruir la correlación básica entre urbano y musulmán, rural y no musulmán.[3] En unas pocas zonas, sin embargo, en gran medida como resultado de la acción de los movimientos militantes musulmanes del siglo XIX, se convirtió una proporción mucho mayor de la población rural, con lo que disminuyó la oposición entre la ciudad y el campo. Por ejemplo, en la subdivisión de Ferkéssédougou, en la Costa de Marfil, de la que forma parte Kong, de cada cinco habitantes, dos son musulmanes.[4] En general, sin embargo, los dyula siguen viviendo en pequeñas comunidades urbanas y semiurbanas, separadas unas de otras por pueblos predominantemente no dyulas y por lo común no musulmanes, tal como ocurrió hasta el siglo XIX.

En el curso de los siglos, las ciudades comerciales de los dyula despertaron el interés de algunos grupos de tradición militar, y no mercantil, cuyo capital residía en la posesión de caballos y en el conocimiento de las técnicas de combate de caballería. En algunos casos, estos grupos llegaron a asumir posiciones de autoridad política dentro de sistemas estatales que creaban sobre la base de una o más ciudades dyula y de todo el territorio circundante que podían pacificar. Así, durante el siglo XVII, llegaron varios grupos de jinetes desde la región de Mossi —de Dagomba, Mamprussi y tal vez de Wagadugu— a establecer sus poblados en la parte media del Alto Volta, y a principios del siglo XVIII, con el apoyo de los dyula locales, lograron en dos casos convertir sus pequeñas colonias en estados reducidos pero viables: Wa, al este del río, y Buna, al oeste. Aproximadamente en la misma época, y también con la cooperación de los dyula de ciudades como Kong y Bobo-Dioulasso, otros grupos procedentes de la parte media del Níger (de origen malinke y bambara), sentaron las bases de los reinos Watara, en las cabeceras de los ríos Komoé y Volta Negro. En los sistemas pluralistas que surgieron en lugares como Wa y Buna, o Kong y Bobo-Dioulasso, la autoridad se repartía entre los tres sectores principales de la sociedad: en primer lugar, los soldados de caballería que se encargaban de la seguridad interna y externa; en segundo lugar, los dyula, que conservaban el control de los asuntos comerciales, y en tercer lugar, los grupos "autóctonos", que ejercían la custodia ritual de las tierras.[5] Más al sur, otras comunidades dyula, como Bonduku y Banda, que tenían origen en el antiguo e importante centro sureño de Bighu (Begho), quedaron dentro del ámbito de los nuevos reinos acán (Wilks 1961; Goody 1965), pero siguieron teniendo suficiente autonomía local como para preservar su identidad dyula. Las ciudades dyula están ligadas por intereses comerciales en común y empresas comerciales conjuntas, por una red de alianzas basadas en vínculos de parentesco y matrimonio,[6] y por el islamismo. El alto grado de interdependencia social y económica de las comunidades dyula ha determinado que prácticamente no haya conflictos entre ellas. No existen, sin embargo, superestructuras políticas que agrupen a las distintas ciudades, aunque en el siglo XIX estuvo a punto de concretarse un intento de unificarlas sobre la base del islamismo, cuando el Almamy Samori Turay extendió su poder sobre toda la región. Si los franceses no hubieran destruido sistemáticamente su imperio, Samori podría haber hecho por las comunidades dyula del oeste de Sudán lo que a principios de siglo hizo Uthman dan Fodio por los hausa de la región central.

Con el correr del tiempo, cada comunidad dyula ha adquirido marcadas características locales como resultado de un limitado préstamo cultural por parte de los pueblos rurales circundantes (donde los dyula a menudo tenían que tomar esposas) y también de los grupos localmente prestigiosos, como los watara de Kong, los dagomba de Wa y los abron de Bonduku. Este particularismo de los dyula se refleja en el uso de términos como dagari-dyula y bobo-dyula para referirse a los que viven

entre los dagari y los bobo (fing), respectivamente. Es posible que exista alguna relación entre el tiempo que una comunidad dyula ha estado en determinado sitio y su grado de adaptación al medio cultural local. Un caso extremo, de asimilación casi total, es el de los tagara (tarawiri) de Jirapa, en el noroeste de Ghana, que aunque al parecer son descendientes de antiguos colonos dyula (tal vez del siglo XVI), no conservan ninguna característica dyula, salvo el uso de los nombres de saludo y cierta conciencia de su remoto parentesco con los tarawiri de Wa, en el sur (Goody 1954: 32; Rattray 1932: II, 472). Sin embargo, esta tendencia a la asimilación suele estar contrarrestrada por un constante y deliberado esfuerzo por renovar y vigorizar el contenido musulmán de la cultura dyula, proceso al que se le ha dado el nombre árabe de *tajdid*. Este proceso es el tema central del presente ensayo, dado que las condiciones previas necesarias para el *tajdid* son, en primer lugar, la presencia en toda la sociedad de un nivel básico de cultura escrita y, en segundo lugar, la existencia de una elite culta (los *'ulama'*) que pueda mantener vínculos con la comunidad musulmana más amplia y, a través del estudio y la interpretación de los postulados de las ciencias islámicas, preservar la conformidad entre la práctica local y los preceptos generales del islamismo. La existencia de comunidades como los tagara de Jirapa indica que este programa no siempre ha tenido éxito, debido a la carencia de obras escritas o de expositores competentes.

2. La educación en las ciudades dyula

Los dyula envían a la escuela a muchos de sus hijos varones y a algunas de sus hijas, siempre que haya escuelas a su alcance y que la familia pueda mantenerse económicamente sin necesidad de que los hijos trabajen todo el día. Entre los seis y los 14 años, aproximadamente, los alumnos adquieren conocimientos elementales del árabe mediante el recitado y la copia del Corán. Aunque varios autores no musulmanes han criticado esta forma de enseñanza, que consideran de escaso valor pedagógico (Tauxier 1921: 256-6; Marty 1922: 272), mis propias observaciones me llevan a pensar que esos juicios son parciales y, sin duda, demasiado severos. Un alumno talentoso y bien guiado puede aprender rápidamente el árabe, estudiar gramática y sintaxis en su adolescencia y leer, por ejemplo, obras básicas del derecho maliki, como el *Risala* de Ibn Abi Zayd al-Qayrawani. Es cierto que sólo una minoría de los alumnos logrará esos resultados, pero muchos saldrán de la escuela sabiendo leer y escribir en árabe, aunque sea de manera imperfecta. Lamentablemente, carecemos de estadísticas adecuadas sobre el nivel de alfabetismo entre los dyula. Pero los datos que existen muestran con claridad que la enseñanza escolar es un aspecto importante en la sociedad. Hacia 1920, la población de Bonduku, de 2.078 habitantes, tenía ocho escuelas primarias coránicas con unos 200 alumnos, en su mayo-

ría varones (Tauxier 1921: 555; Marty 1922: 219). Si bien no se conoce la estructura de edades de la población de Bonduku en esa época, las cifras indican que la mayoría de los niños asistía a la escuela. Lo mismo parece haber sucedido en Kong (Marty 1922: 189). Las estimaciones efectuadas por el autor en 1959 señalaron que la situación en Bonduku se había mantenido sin cambios: unos 450 niños (el 90% varones) asistían a escuelas coránicas, en una población musulmana total de alrededor de 5.000 personas.[7] El censo de Ghana de 1960 muestra que, de todos los niños wala de sexo masculino que recibieron algún tipo de instrucción primaria ese año, 735, o sea, el 52%, habían asistido a escuelas "árabes", y de los 1.160 walas mayores de 25 años que hicieron cursos regulares ese año, 1.020, es decir el 88%, habían estudiado en escuelas "árabes".[8] Por desgracia, resulta imposible, sobre la base de ese censo, distinguir entre los dyula de Wa y todos los demás que se autodefinen como wala, sean o no musulmanes. Con todo, un estudio efectuado en dos de las secciones dyula de Wa —Limamyiri, de unos 2.500 habitantes, y Tagarayri, de 750— demuestra que casi todos los niños varones de la primera sección, y alrededor del 70% de la segunda, asistían a escuelas coránicas.[9]

Cabe observar que no sólo asisten niños dyula a las escuelas dyula. También se admiten hijos de familias musulmanas no dyula, y hasta se sabe de una familia no musulmana que solicitó la admisión de uno de sus hijos (Marty 1922: 268). En el pasado, los dyula también consideraban que era una obligación islámica educar a los hijos de sus esclavos. Las administraciones coloniales francesa y británica prestaron muy poco apoyo oficial a las escuelas dyula. Los gobiernos poscoloniales, en cambio, en muchos casos junto con un creciente compromiso político con el mundo árabe, han fomentado la enseñanza del árabe, que en ciudades como Bobo-Dioulasso, en el Alto Volta y Wa, en Ghana, actualmente se enseña no sólo en las escuelas coránicas tradicionales, sino también en algunas instituciones subsidiadas.

El hecho de que los dyula tuvieran una cultura escrita —cuyas características se examinarán más adelante— fue un aspecto que impresionó a los primeros viajeros que llegaron a la zona. En 1877, David Asante escribió sobre los salaga de Gonja, pueblo en el que se entremezclaban componentes dyula y sudaneses centrales:

> En este pueblo fuertemente mahometano, hay muchos templos y escuelas privadas y públicas... En consecuencia, casi todos los varones de Salaga saben leer y escribir en árabe (Asante 1880-I).[10]

Binger, en ocasión de su visita a Kong en 1888, observó lo siguiente:

> La educación está muy desarrollada en Kong. Hay pocos analfabetos. El árabe que escriben no es de los más puros; con todo, sorprende su alto grado de educación... (Binger 1892: I, 236).

Y ese mismo año, Austin Freeman escribió respecto de Bonduku:

> Casi todos los ancianos de clase alta tienen conocimientos rudimentarios del árabe y se los puede ver, al caer la tarde, sentados en los portales de sus casas o en los puestos del mercado, leyendo sus oraciones en pequeños textos manuscritos, o copiándolas en hojas de papel grueso... (Freeman 1892: 140).

En este ensayo, examinaré el caso de las personas que, tras completar la instrucción coránica primaria, continúan sus estudios y con el tiempo pueden llegar a ser maestros o funcionarios de algún tipo: *imams, qaḍis* o *muftis*. Estas personas conforman una clase profesional claramente definida dentro de la sociedad dyula, y se les suele dar el nombre árabe de *'ulama'*: los hombres de letras (en singular: *alim*). Un miembro de la clase de los *'ulama'* es denominado *karamoko* en malinke, que significa literalmente "alguien que sabe leer", del término malinke *kara* y el árabe *qara'a*: "leer, recitar". No todas las personas que saben leer, sin embargo, son consideradas *karamokos*, sino sólo las que han cursado estudios hasta cierto nivel previamente estipulado. En la práctica, los requisitos mínimos para ser reconocido como *karamoko* son muy variables. En los lugares en que hay pocos hombres instruidos, por ejemplo, como en las zonas empobrecidas de Gonja y de Grunshi, que tienen escasos incentivos para atraer a *'ulama'* de otras regiones más prósperas, una persona de muy modesto nivel de educación podría ser aceptada como *karamoko* y alentada a ejercer la docencia, mientras que en una ciudad como Kong, esa misma persona difícilmente conseguiría alumnos. Con todo, hay cierta uniformidad de principios en el sistema, respetada en la práctica en todos los grandes centros dyula. En éstos se acepta que el título de *karamoko* sólo corresponde a quienes hayan completado el estudio de tres obras determinadas:

(1) el *Tafsir al-Jalalayn* de al-Maḥalli (muerto en 1459) y al-Suyuṭi (muerto en 1505);[11]

(2) *al-Shifa' fi ta'rif ḥuquq al-Muṣṭafa*, por 'Iyaḍ b. Musa b. 'Iyaḍ al-Sabti (muerto en 1149) y

(3) el *Muwaṭṭa'* de imán Malik b. Anas (muerto en 795).

La primera de estas obras es un comentario erudito sobre el Corán; la segunda, a grandes rasgos, es una obra ética sobre las reglas de la conducta recta, basada en el estudio de la vida del Profeta, y la tercera es un compendio del derecho musulmán: leyes que regulan los matrimonios, los contratos, las herencias, leyes penales, etcétera. Más adelante me referiré a la importancia de estas obras para los *'ulama'* responsables de regular los asuntos de la sociedad.

Las tres obras suelen leerse junto con un maestro. Rara vez son abordadas por estudiantes de menos de 30 años de edad. No se alienta a los más jóvenes a que las estudien, pues los *'ulama'* prefieren tener discípulos que ya hayan dado pruebas de ser piadosos y sociamente responsables.[12] Con frecuencia tienen alumnos de más de 50 años, y hasta de 60. Es difícil hacer generalizaciones sobre el tiempo que lleva el estudio de las tres obras. Los estudiantes pueden seguir vinculados con su maes-

tro durante muchos años (hasta treinta, en un caso que conocí), tomando clases de nivel avanzado y al mismo tiempo trabajando como asistentes del maestro en los cursos coránicos elementales. Un alumno sólo estudia unos pocos meses con un maestro cuando ya ha leído las obras con otro *karamoko* y está haciendo un curso adicional más breve con otro maestro más erudito o piadoso. Pero en los casos que pueden considerarse normales, el alumno dedica entre tres y cinco años al estudio del *Tafsir*, el *al-Shifa'* y el *Muwaṭṭa'*, tomando tres o cuatro horas de clase por día con el maestro, cinco veces por semana, y dividiendo el resto de su tiempo entre sus ocupaciones comerciales o agrícolas, por un lado, y la oración y el estudio a solas, por otro.[13]

No puedo proporcionar estimaciones de los índices de deserción y fracaso escolar; dado que a los alumnos no se les impone ningún límite de tiempo, tarde o temprano casi todos completan sus estudios con la aprobación del maestro. Los que así lo hacen adquieren el derecho de llamarse, y ser llamados, *karamokos*. Reciben un certificado escrito o *isnad* y la autorización de usar turbante —una banda de tela blanca enrollada alrededor de la cabeza (Delafosse 1910: 178, 183-4; Marty 1922: 262-3). La institución del turbante como marca de distinción para quienes completan el estudio de las tres obras es atribuida, en Africa Occidental, a al-Ḥajj Salim Suwari (véase, por ejemplo, *Dukhul al-Islam*), un jurisconsulto maliano, probablemente del siglo XV, a quien nos referiremos más adelante.

Una vez que obtuvo su turbante y su *isnad*, el *karamoko* suele incorporarse al campo de la enseñanza, ya sea como ayudante de un maestro titular o como instructor independiente. En el segundo caso, podrá responder la solicitud de alguna aldea pequeña, y probablemente remota que requiera un maestro, o bien dar clases a los niños de su familia: al grupo extenso, llamado *so* en dyula, o al menos extenso, el *lu* (Tauxier 1921: 216; Bernus 1960: 294). Unos pocos *karamokos* optan por continuar sus estudios, lo que a menudo los obliga a viajar lejos de su pueblo natal en busca de instrucción. En esta etapa, los temas principales a estudiar son *Fiqh*, derecho, y *Ḥadith*, las tradiciones del Profeta. El estudiante ampliará y profundizará ahora sus conocimientos de los compendios de derecho maliki que ya ha leído, por ejemplo el *Tuḥfat al-ḥukkam* de Ibn'Asim, el *Risala* de Ibn Abi Zayd, el *Mukhtaṣar* de Khalil, el *Mudawwana* de Saḥnun y el *Irshad al-Salik* de Ibn Askar. También leerá comentarios sobre esas obras, incluyendo algunos de autores locales,[14] que le permitirán pasar del estudio de los principios del derecho al de la jurisprudencia.También estudiará sistemáticamente las Tradiciones, en especial las grandes colecciones de tradiciones bukhari y musulmanas (los dos *Ṣaḥiḥs*), muchas de las cuales tendrá que aprender de memoria. Al terminar estos estudios avanzados, el *karamoko* está autorizado a llevar un báculo y usar el *burnus*, una decorativa túnica con capucha. También puede dedicarse a la enseñanza, pero lo más probable es que obtenga un cargo de imán, *qaḍi* o *mufti*. (En muchas comu-

nidades en las que la posición de imán es hereditaria, el báculo es legado como símbolo del cargo, cualquiera sea el nivel de educación del heredero, perdiendo así su verdadero significado. Análogamente, los jefes musulmanes, aunque carezcan de estudios avanzados, a veces catalogan su función, en términos musulmanes, como la de *qaḍi* o juez, por lo que adoptan el *burnu* como vestimenta ceremonial. Algunos gobernantes paganos han seguido este ejemplo.)[15]

El título de *karamoko* se obtiene, pues, a través del esfuerzo personal. "Un hombre es *karamoko*", dicen los dyula, "en virtud de su certificado de estudios (*isnad*) y no de su partida de nacimiento." Si bien la clase de los *'ulama'*, en la región que estamos considerando, forma parte de la sociedad dyula, puede haber *karamokos* que no sean dyulas. En efecto, hay casos de eruditos famosos con padres no dyulas, e incluso no musulmanes.[16] Por otra parte, es casi inevitable que el *karamoko* de origen no dyula termine por integrarse a la sociedad dyula: en el curso de sus estudios, habrá de adquirir la lengua de los dyula, adoptará un nombre de saludo malinke (en general, el de su maestro) y probablemente hará arreglos matrimoniales que lo vincularán con sus maestros o sus colegas dyula, a quienes podrá dar o prometer a una o más hijas suyas como cónyuges. Aunque en este sentido no existen restricciones para ingresar en la clase de los *'ulama'* la tradición del estudio tiende a ser más fuerte dentro de ciertas familias, en las que en todas las generaciones hay imanes, maestros y jurisconsultos.[17] En estas familias, el padre siempre procura que al menos uno de sus hijos quede en libertad de estudiar hasta un nivel avanzado: cuál de ellos podrá hacerlo, y en qué momento, es algo que depende de la situación económica del *lu*. La empresa dyula, ya sea comercial, agrícola o de otro tipo, se organiza sobre la base de una unidad de trabajo integrada esencialmente por un grupo de hermanos varones, casados o solteros, por el padre de éstos, por sus hijos varones y a veces por uno o dos hombres más, vinculados con la familia, que puden ser parientes o no tener ningún parentesco (por ejemplo, los esclavos, en el pasado). Este es el componente masculino del *lu* dyula. Un *lu* económicamente solvente puede exceptuar del trabajo al hermano mayor y permitir que se dedique al estudio; en otras palabras, el padre envía a su hijo mayor a estudiar con un *karamoko*. En casos excepcionales (véase la sección 5, más adelante), el *lu* permite que casi todos sus miembros, en intervalos escalonados, estudien para llegar a ser *karamokos*; éste es el caso del *lu* "administrativo", en el que una buena parte de los ingresos proviene de las actividades profesionales de sus miembros. En general, sin embargo, los hermanos mayores deben dedicarse al comercio y la agricultura para mantener la viabilidad económica del *lu*, y sólo algún hermano menor puede ser exceptuado del trabajo para dedicarse al estudio. (La circunstancia de que entre los *'ulama'*, como en la Iglesia de Inglaterra, la mayoría de los miembros sean hijos menores, da por resultado, sobre todo en una sociedad poligámica como la de los dyula, una anomalía cuantitativa en las di-

nastías, por ejemplo, de los imanes; en un caso que conocí en 1966, el padre, de estar vivo, habría tenido 120 años de edad, el hijo que estaba en funciones tenía 65 y el nieto "elegido" tenía 8 años.)

En ningún nivel de todo el sistema educativo está estipulado que el alumno deba pagar determinados honorarios a su maestro; eso se consideraría contrario al precepto de que la enseñanza no se ejerce para ganar dinero sino por la gloria de la Fe.[18] Se acostumbra, en cambio, que la familia del alumno le haga regalos —denominados *ṣadaqat*— al maestro a intervalos que no se establecen según el tiempo transcurrido, sino con referencia al progreso realizado. En Wa me mostraron un programa en el que se enumeran trece puntos en el estudio del *Tafsir* en los que deben hacerse regalos.[19] El valor de estas donaciones no es fijo, sino que depende de la situación económica de la familia del estudiante. He visto casos en los que, al completar el alumno la lectura del Corán, la familia sólo estaba en condiciones de aportar unas pocas nueces, o dos o tres aves de corral. En otro caso (alrededor de 1926), en la misma ocasión, los *ṣadaqat* consistieron en una vaca, una oveja, un *burnus*, pantalones, gorro y sandalias y alrededor de 40 libras esterlinas en efectivo.[20] Los alumnos de las escuelas primarias suelen ayudar al maestro a llevar a cabo las tareas de su granja o su casa: acarrear agua, cortar leña, etcétera. En algunos casos, un alumno ambicioso de familia pobre, con el fin de poder continuar sus estudios, se emplea como sirviente del maestro, pasando a formar parte del *lu* y a trabajar dentro de éste hasta llegar a convertirse en *karamoko* muchos años más tarde.

3. Los *'Isnads'* y los *Saghanughu*

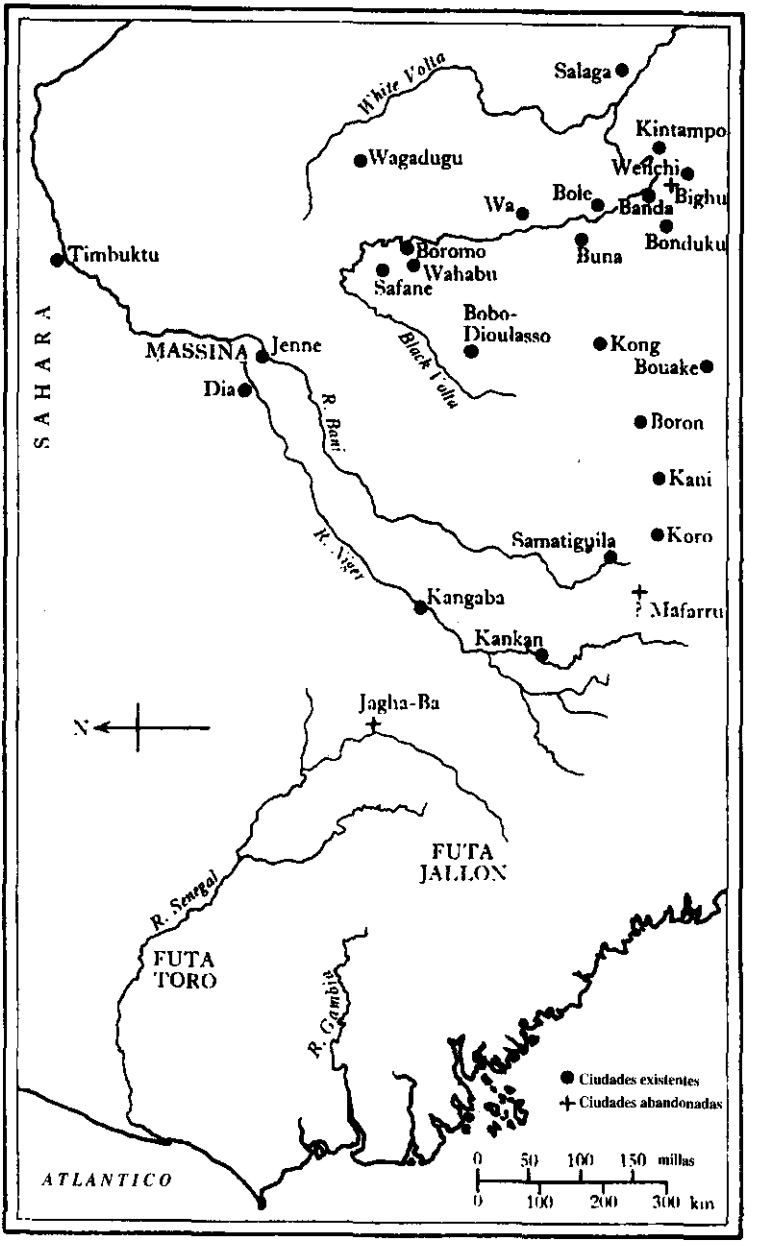
Como vimos, al completar sus estudios, el *karamoko* recibe un *isnad*. Las siguentes secciones se basan en un estudio de cuarenta y seis *isnads* recogidos al azar en Costa de Marfil, Ghana y Alto Volta. De muchos de ellos existen copias fotográficas archivadas en la Colección Arábiga del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana.[21] Otros tuvieron que ser examinados *in situ*. Todos están escritos en árabe, con el sistema de escritura arábigo. Ninguno fue concedido por el estudio de ninguna obra que no fuera el *Tafsir*, el *al-Shifa* y el *Muwaṭṭa'*. Algunos, pero no todos, están testificados, y unos pocos llevan una foto del estudiante, y a veces de su maestro, para evitar fraudes. Todos son sumamente valorados por sus poseedores, quienes a veces los llevan consigo, aunque por lo común los guardan entre las páginas del libro correspondiente. Según convenga, están al alcance para ser inspeccionados. Los *isnads* examinados aparecen enumerados al final de este ensayo y nos referiremos a ellos mediante las letras de serie ISN/.

Un *isnad*, también denominado *silsila* (con el mismo significado en árabe), se elabora agregando el nombre del estudiante al *isnad* de su maestro. En consecuencia, un *isnad* consiste en una lista de los nombres de los sucesivos maestros de una obra dada: con excepción del último nombre de la cadena, todos los individuos enumerados deben haber actuado como alumno y como maestro de al menos otra persona. Un *isnad* puede ser más fuerte o más débil: la cadena se valora de acuerdo con el prestigio de los diversos maestros cuyos nombres aparecen en ella. No es infrecuente que un estudiante que ha obtenido un *isnad* de un maestro vuelva a estudiar la misma obra con otro maestro para así obtener un segundo *isnad*, más fuerte que el anterior; esto ocurre cuando el segundo maestro tiene una reputación excepcional, o el *isnad* que concede es especialmente valioso. Mientras que el *isnad* mismo rara vez incluye una evaluación precisa de los méritos del maestro, dado que los términos *mu'allim, wali, shaykh*, etcétera, son en gran medida convencionales, las figuras destacadas habitualmente son objeto de ciertos honores especiales: visitas a su tumba, poemas de alabanza y plegarias compuestas en su nombre y escritas en trozos de papel que los devotos llevan consigo.[22]

Los cuarenta y seis *isnads* examinados (véase el Apéndice I) comienzan con los nombres de personas vivas o recientemente fallecidas. Seis de ellos no merecen mayor consideración, pues son segundas copias de otros del conjunto.[23] Otros seis también deben eliminarse por estar incompletos. Uno de éstos tiene sólo nueve nombres, siendo el último Muḥammed b. Aḥmad Taslim (ISN/17(i)); tres tienen sólo siete u ocho nombres y terminan en Ṭahir Saghanughu (ISN/34; 35; 36), y dos tienen siete y nueve nombres que terminan en Abu Bakr Jabaghatay de Djénné (ISN/24: 37 (i)); el último es una figura conocida, probablemente de fines del siglo XVIII, y aparece entre los maestros de al-Ḥajj Salim Kasamba (*circa* 1745-1836/7) (Marty 1921: 107).[24] Los restantes treinta y cuatro *isnads* son similares en cuanto a que todos se remontan al imán Malik b. Anas (muerto en 795), cuyos discípulos fundaron la escuela de derecho maliki, y a través de él al Profeta. La unidad de este grupo de *isnads*, sin embargo, se evidencia aun más en el hecho de que todos convergen en la posterior figura de Muḥammad al-Muṣṭafá b. al-'Abbas Saghanughu, es decir, todos contienen (teniendo en cuenta errores de los copistas) una lista idéntica de diecinueve maestros, desde imán Malik a Muḥammad al-Muṣṭafá inclusive, y sólo a partir de este punto se dividen en una serie de cadenas diferentes que incluyen de once a dieciséis personas entre Muḥammad al-Muṣṭafá y *karamokos* vivos o recientemente fallecidos (véase el Apéndice II). Las actividades de Muḥammad al-Muṣṭafá, por ende, parecen haber sido determinantes de la forma que asumió la enseñanza del *Tafsir*, el *Muwaṭṭa'* y el *al-Shifa'* en las ciudades dyula. Cualquier otra línea de transmisión que pueda haber existido anteriormente ha quedado eliminada por la primacía de los *isnads* intermediados por Muḥammad al-Muṣṭafá.

Afortunadamente, Muḥammad al-Muṣṭafá Saghanughu es fácil de identificar. Hasta el día de hoy, es un personaje muy respetado por los dyula, que suelen llevar consigo plegarias escritas en su nombre y en los nombres de cada uno de sus doce hijos. Su tumba, que se encuentra en Boron, en la zona central de la costa de Marfil, sigue siendo un centro de peregrinación local. Las fuentes manuscritas existentes dan como fecha de su muerte el año 1190 A.H., 1776/7 d.C., y el año 1168 A.H., 1754/5 d.C.[25] Con reservas, me inclino por la primera de estas dos fechas, por considerarla más compatible con lo que se sabe acerca de la cronología de sus hijos. El padre de Muḥammad al-Muṣṭafa fue al-'Abbas Saghanughu, cuya tumba está en Kani, en la Costa de Marfil, a unas cuarenta y cinco millas al oeste de Boron (*Dukhul al-Islam*). Según una fuente, murió en 1178 A.H., 1764/5 (*Dukhul al-Islam*). No se considera que haya sido un hombre de letras, y los *isnads* muestran que a Muḥammad al-Muṣṭafa no le enseñó su padre, sino su abuelo, Muḥammad al-Ḥafiẓ Saghanughu (cuya tumba está en Koro, en la Costa de Marfil, cerca de la frontera con Guinea).[26] La familia era descendiente de al-Ḥajj 'Uthman Saghanughu, de quien se dice que abandonó "Mande Kaba", es decir el antiguo centro malinke de Kangaba en el Alto Níger, debido a las prácticas paganas de ese lugar, y se instaló en Mafarru, un pueblo que ya no existe, pero que parece haber estado en la región montañosa al sudeste de Kankan, en Guinea.[27] En el *Ta'rikh al-Islam fi Bubu* se menciona el año 1009 A.H., 1600/1 d.C. como fecha de las peregrinaciones de Ḥajj 'Uthman, pero la legitimidad de este dato es dudosa.

Existen comunidades que emplean el nombre de saludo Saghanughu (Sakanughu, Sakanuwu, etcétera) en muchas partes del oeste de Sudán. Hacia el oeste hay un grupo ubicado cerca de Tambacounda,en Senegal; hacia el este hay otro en Wagadugu, en Mossi (véase Levtzion 1968: 164-5).[28] En la tradición maliana, según la narran los *guiriotes*, los Saghanughu son uno de los cuatro linajes musumanes originales de la comunidad mande (Dieterlen 1957: 125). El grupo que estamos considerando en este ensayo parece haberse trasladado, durante los siglos XVII y XVIII, desde el área metropolitana de Mali, a través de la red de ciudades mercantes musulmanas: Samatiguila, Koro, Kami,[29] Boron (véase la figura 1). Se dice que el propio Muḥammad al-Muṣṭafá Saghanughu dictó clases en Samatiguila por invitación de los *'ulama'* kasamba y jabi de ese lugar, antes de retirarse a Boron.[30] Su familia continuó la dispersión. El hijo mayor, al-'Abbas, se estableció en Kong a pedido de sus gobernantes watara, se hizo imán y murió allí en el año 1215 A.H., 1801 d.C.[31] Otro hijo, Sa'id, se hizo imán en Bobo-Dioulasso, donde se había radicado en 1177 A.H., 1746 d.C.;[32] fue a vivir con él su hermano Ibrahim, quien también se convirtió en imán y murió allí en 1241 A.H., 1825/6 d.C.[33] Dos hermanos de Muḥammad al-Muṣṭafá, 'Uthman y Aḥmad Saghanughu, parecen haber establecido otra rama


White Volta
Salaga
Kintampo
Wagadugu
Wenchi
Bighu
Bole
Wa
Banda
Bonduku
Timbuktu
Boromo
Buna
Wahabu
Safane
Bobo-
Dioulasso
Kong
Bouake
SAHARA
MASSINA
Jenne
Black Volta
Dia
R. Bani
Boron
Kani
Koro
Samatigyila
R. Niger
Kangaba
? Mafarru
Kankan
Jagha-Ba
N
FUTA
JALLON
R. Senegal
FUTA
TORO
R. Gambia
Ciudades existentes
Ciudades abandonadas
0 50 100 150 millas
0 100 200 300 km
ATLANTICO

de la familia en la región de Dafin, en las inmediaciones de Safane y cerca del recodo norte del Volta Negro.[34] Dondequiera que se instalaban, los *karamokos* Saghanughu abrían nuevas escuelas, entre las cuales se hicieron especialmente famosas las de Kong (Marty, 1922: 187).

En los siglos XVII y XVIII, la cantidad de peregrinos de la Meca que pasaban por las ciudades dyula se había vuelto bastante grande, y en lugares como Kong y Buna se organizaban caravanas de peregrinos.[35] En la primera mitad del siglo XVIII, era frecuente que los dyula de Gonja emprendieran el viaje a la Meca,[36] y hacia comienzos del siglo XIX salían caravanas desde regiones situadas aun más al sur, como por ejemplo de Kumasi (Dupuis 1824: XV).[37] Caillié destacó la importancia de la ruta que conducía al sur y al este desde Kankan, observando que hasta los peregrinos de Futa Toro a veces preferían tomarla en lugar de ir por el camino más corto a través del valle del Níger (Caillié 1830: I, 259). La afluencia de los *karamokos* Saghanughu a las ciudades dyula parece vincularse con la existencia de este tránsito de peregrinos del sur, ya que estos centros comparativamente prósperos podían dar sustento a los maestros y otros funcionarios musulmanes y, además, el constante tránsito de viajeros que iban y venían de Hijaz creaba un clima intelectual propicio para el florecimiento de la enseñanza. Un buen ejemplo de esto es el caso de Buna. La principal escuela de Buna parece haber sido la dirigida por 'Abdallah b. al-Ḥajj Muḥammad Watara, presumiblemente perteneciente a los dyula locales. Abu Bakr al-Ṣiddiq, de Tombuctú, quien fue alumno de esta escuela alrededor de 1800, observó que entre los maestros se contaban "muchos hombres de letras que no son nativos del lugar, sino que cada uno de ellos dejó su tierra natal y se radicó allí"; por ejemplo, Shaykh 'Abd al-Qadir Sankari de Futa Jallon, Ibrahim b. Yusuf de Futa Toro e Ibrahim b. Abi l'Ḥasan de "Jarrah" —probablemente Dyara, en el norte de Mali— (Abu Bakr al-Ṣiddiq: autobiografía). 'Abdallah Watara, el director de la escuela, y su padre, al-Ḥajj Muḥammad Watara, presumiblemente son los maestros cuyos nombres figuran en algunos de los *isnads* considerados en este ensayo. En los ISN/25 y 27 aparece un 'Abdallah Watara, alumno de Muḥammad Watara, que a su vez fue alumno de Abu Bakr b. Ibrahim b. Muḥammad al-Muṣṭafa Saghanughu.

4. El saber medieval: los antecedentes malianos

Los treinta y cuatro *isnads* examinados terminan en una secuencia que incluye a 'Abd al-Salam Saḥnun, de Qayrawan (muerto en 854/5 d.C.), 'Abd al-Raḥman b. al-Qasim, de El Cairo (muerto en 806/7), imán Malik b. Anas, de Madina (muerto en 795), Nafi' (muerto *circa* 735), 'Abdallah b. 'Umar b. al-Khaṭṭab (muerto en 693) y el Profeta. Esta es una cadena muy conocida (Schacht 1950), generalmente considerada la

principal línea de transmisión de las enseñazas maliki a Africa del Norte y al Magreb. Su popularidad en Africa Occidental puede deberse a que Ibn Abi Zayd al-Qayrawani (muerto en 996), cuyo *Risala* es muy leído en la región, figura en ella (Russell y Suhrawardy 1963: XX).

El primer personaje de Africa Occidental que puede identificarse en las cadenas es al-Ḥajj Salim Suwari. Entre Saḥnun de Qayrawan y al-Ḥajj Salim se interponen cuatro nombres: Ibn Isḥaq, Sissi Kuri, Turi Kuri y, el más reciente, al-'Abbas al-Mandawiyu.[38] Ibn Isḥaq probablemente sea otro personaje de Africa del Norte, pero no me ha sido posible identificarlo. Las otras tres personas son consideradas por los estudiosos dyula como originarias de Africa Occidental y, en efecto, "Sissi" y "Turi" parecen ser los nombres soninke Sissay y Turay, mientras que *al-Mandawiyu* significa "de Mande", es decir, el maliano. Dado que, como veremos, al-Ḥajj Salim Suwari probablemente pertenezca al siglo XV, es evidente que hay una amplia brecha en la cadena entre los maestros de Africa del Norte del siglo IX y los primeros maestros de Africa Occidental. Me inclino a pensar que los *isnads* escritos, del tipo de los que se encuentran en las ciudades dyula, fueron los primeros entregados en Africa Occidental por al-Ḥajj Salim, quien los conformó agregando a su propio nombre y el de su maestro, al-'Abbas el maliano, dos nombres convencionales para simbolizar a los anteriores grupos de maestros soninke Sissay y Turay, y luego unió esta cadena rudimentaria a la ya establecida de Saḥnun.[39]

En varias obras distintas, aunque no independientes, la muerte de al-Ḥajj Salim Suwari se sitúa en el año 542 A.H., 1147/8 d.C. (*Dukhul al-Islam; Ta'rikh 'Ilm*, etcétera). No conozco los fundamentos con los que se fijó esta fecha, pero casi seguramente es demasiado temprana. Al-Ḥajj Salim no parece pertenecer al período de hegemonía de la Ghana medieval, sino al de la hegemonía de Malí. Es sucesor, y no predecesor, de aquellos jurisconsultos maliki que, como nos informa al-'Umari, fueron alentados a instalarse en Malí por el gobernante Mansa Sulayman a mediados del siglo XIV (*Masalik al-Abṣar* cap. X). Por ejemplo, las genealogías de los kasamba diakhanke mencionan a un al-Ḥajj Yusuf Kasamba como alumno de al-Ḥajj Salim Suwari, y lo sitúan en la décimosegunda generación ascendente de Karamoko Qutubu Kasamba, quien murió en 1905 (*Ta'rikh al-Madaniyya*; también Marty 1921: cap.III). Considerando que una generación abarca de treinta a cuarenta años, el *floruit* de al-Ḥajj Salim caería en el siglo XV. Su posición en los *isnads* concuerda con este criterio. Las treinta y cuatro cadenas tienen, en promedio, veintidós transmisiones desde al-Ḥajj Salim hasta los *karamokos* vivos, variando entre veinte y veinticinco, pero con poca desviación de la media. Si se toma el año 1500 como la fecha de muerte de al-Ḥajj Salim, el promedio de la diferencia de edad entre un maestro y sus alumnos (una "generación educacional") es de poco más de 20 años; si, en cambio, aceptamos que la fecha correcta es el año 1147/8, entonces el promedio de una generación educacional será de 40 años.

Dado que, como hemos visto, los estudiantes suelen comenzar sus estudios superiores a una edad relativamente avanzada, la primera fecha parece ser totalmente razonable y la segunda, muy improbable.

La figura de al-Ḥajj Salim Suwari se asocia con el importante centro musulmán de Jagha (Diakha), también conocido como Jagha-Ba o "gran Jagha" (*Ta'rikh al Madaniyya;* IASAR/164). Según la tradición musulmana, al-Ḥajj Salim Suwari se trasladó a Jagha desde Dia, en Massina (aparentemente la Zaghari de Ibn Baṭṭuṭa), en tiempos de una gran migración de musulmanes soninke del valle del Níger a la región ubicada entre las cabeceras de los ríos Senegal y Níger.[40] Jagha estaba a orillas del Bafing, el principal afluente del Senegal,[41] a unas 150 millas de los antiguos centros malianos del alto Níger, como por ejemplo, Kangaba. Valentim Fernandes, en sus escritos de principios del siglo XVI, se refiere a "Jaga" como la residencia de los reyes de Malí (Fernandes, 1951 comp.: 37). Seguramente se trata de un error, aunque es cierto que Jagha parece haber sido, durante un tiempo, una de los principales ciudades musulmanas de Malí. En el *Ta'rikh al-Madaniyyu* se habla de la gran ciudad (*madinat kabir*) de Jagha en Bambuk como de un importante centro de enseñanza islámica. Los guiriotes malinke recuerdan a "Diaghan, la ville des marabouts" (Niane 1960: 129). Pero la descripción más interesante de la ciudad es la que aparece en el *Ta'rikh al-fattash*, del siglo XVI:

> En la época de la supremacía de los reyes de Malí, había una ciudad de jurisconsultos (*balad al-fuqaha'*) llamada Jagha-Ba (*Ja'ba*), situada en el interior del territorio maliano. El rey de Malí nunca entraba en ella y nadie ejercía autoridad sobre los *qaḍi*. Quienquiera que entrara en la ciudad estaba a salvo del rey. Aunque hubiera matado a uno de los hijos del rey, éste no podía hacerle ningún reclamo. La llamaban la ciudad de Dios.[42]

Se dice que al-Ḥajj Salim tenía el apodo de Suwari —"caballo rojo" en soninke— debido al color del animal que montaba durante su peregrinación a la Meca, y que su verdadero *nasab* o nombre de saludo era Sissay (De Mézières 1949: 23). En las cosmologías soninke, figura entre los hijos del fundador Dinga, de modo que los grupos morabitos soninke quedan incorporados al cuadro general (Monteil 1953: 372). El *Ta'rikh al-Madaniyya* lo llama "el *shaykh* superior a todos los *shaykhs* de Jagha". Varias veces escuché decir que había sido el "Mufti para Mande", es decir, Malí. Sin lugar a dudas, debe haber sido uno de los principales jurisconsultos de ese reino a fines del período medieval. Algunos de sus *fatwas* —dictámenes legales— todavía son tomados como referencia por los *'ulama'* dyula; por ejemplo, su resolución sobre el contrato de matrimonio (*Dukhul al-Islam*). También se dice que dictó fallos sobre ciertas cuestiones que afectaban a las comunidades musulmanas en *bilad al-kufr*, territorio pagano, las que eran motivo de especial inquietud para los viajantes malianos. Sería útil contar con un estudio cabal de los criterios que, según los dyula, se fundamentan en la autoridad legal de

al-Ḥajj Salim.[43] A falta de ello, yo me atrevería a decir que hay dos aspectos característicos del pensamiento dyula que podrían provenir de al-Ḥajj Salim: el primero es la tendencia a rechazar la *jihad*, la guerra, como instrumento de cambio social y político,[44] y el segundo es la adhesión al ideal de apartarse de la actividad política seglar.[45] Más allá de sus posturas doctrinarias, sin embargo, las principales innovaciones de al-Ḥajj Salim corresponden al campo de la pedagogía. En una gran parte de Africa Occidental, el marco institucional dentro del cual se ha organizado la enseñanza parece ser obra suya, y el gran prestigio que tiene la educación —véanse las muchas obras en que se la elogia, como por ejemplo, IASAR/96; 106; 393— debe atribuirse en gran medida a la existencia de normas que combaten la charlatanería y la venalidad. El lugar especial que ocupan en el sistema las tres obras mencionadas, *Tafsir al-Jalalayn, Muwaṭṭa'* y *ak-Shifa'*, posiblemente se remonte a los tiempos de al-Ḥajj Salim,[46] y si el *floruit* que le asignamos es correcto, probablemente él mismo haya llevado la primera de estas obras al Africa Occidental desde El Cairo, donde se terminó de escribir en 1485. La costumbre de otorgar el turbante a quienes completaban el estudio de las tres obras, y el báculo y el *burnus* a los que aprobaban los cursos de jurisprudencia, fue iniciada, según se cree, por al-Ḥajj Salim,[47] al igual que la práctica de registrar por escrito los *isnads*. Los dyula consideran que existen tres líneas principales de transmisión del saber provenientes de al-Ḥajj Salim, y que corresponden a sus tres discípulos: Muḥammad Duguri, al-Ḥajj Yusuf Kasamba y Muḥammad Buni.[48] De la primera de estas líneas, tengo muy poca información: Muḥammad Duguri parece haber estado ligado a Koro, en el oeste de la Costa de Marfil, y se dice que intervino en los *isnads* de muchos de los maestros de Fufana. El segundo discípulo, al-Ḥajj Yusuf, se encargó de organizar la enseñanza entre los *'ulama'* diakhanke occidentales de las ciudades del alto Gambia, Futa Jallon y otros; el *Ta'rikh al-Madaniyya* y otras obras tratan de esta cadena.[49] El tercer estudiante, Muḥammad Buni, es el que aparece en las treinta y cuatro cadenas recogidas en las ciudades Dyula. Vivió en el actualmente desaparecido pueblo de Mafarru, antes mencionado (IASAR/164). Esas tres líneas de transmisión, sin embargo, no dan cuenta de todos los grupos que originalmente estuvieron vinculados con al-Ḥajj Salim Suwari.[50] Un vínculo muy interesante entre los malianos y los fulani se vislumubra en la obra fulani *Taariixa Almaaniibe Fuuta-Jaloo*, Historia de los almamis de Futa Jallon, en la que se informa que los antecesores de los *almamis* (es decir, imanes) se radicaron allí a instancias de al-Ḥajj Salim de "Jaakaabe" (Sow 1966: 210-11).

En los *isnads* figuran dos maestros, un *faqih* no identificado, Al-Mandawiyu, y su discípulo 'Umar Fufana (de Kankan), entre Muḥammad Buni y el primero de los Saghanughu, al-Ḥajj 'Uthman, quien habría hecho la peregrinación en 1600/1, según ya hemos visto. El vínculo de los Saghanughu con la enseñanza, sin embargo, data de

mucho antes, por lo que no debe considerarse que al-Ḥajj Salim creó la tradición de la enseñanza en el oeste de Sudán, sino que vigorizó y reestructuró la ya existente. En el *Ta'rikh al-Sudan*, por ejemplo, se menciona a un jurisconsulto, Muḥammad Saghanughu al-Wangara, que se radicó en Djénné a fines del siglo XV.[51] Pero la primera referencia a los Saghanughu parecería ser la de Ibn Baṭṭuṭa, quien visitó la ciudad maliana de Zaghari (presumiblemente Dia, en Massina) en 1352, y escribió lo siguiente: "Es grande y la habitan mercaderes negros llamados wanjarata. Con ellos hay algunos hombres blancos que pertenecen a la secta cismática y herética de los llamados *ibaḍis*; su nombre es Ṣaghanaghu" (edición de 1922: IV, 394-5). Agrega que los "wanjarata", es decir, los wangara o dyula, usaban el nombre soninke Turay. Esta asociación, en el siglo XIV, entre los ibaḍis Ṣaghanaghu y los comerciantes wangara parece ser estructuralmente similar a la posición de los últimos en ciudades como Kong, en las que también vivían *'ulama'* Saghanughu dentro de una comunidad mercantil dyula. Si, como parece probable, los Ṣaghanaghu mencionados por Ibn Baṭṭuṭa y los posteriores son los mismos, se deduce que hacia mediados del siglo XIV no estaban aún totalmente "sudanizados", ni habían renunciado a sus raíces *ibaḍi* bajo la presión del islamismo sunni maliki dominante en Africa Occidental. Otro hecho que fortalece la hipótesis de la conexión de los Saghanughu con los *ibaḍi* mencionados por Ibn Baṭṭuṭa, quienes seguramente eran de ascendencia magrebita, es que en al menos una línea de la tradición de los Saghanughu, sus genealogías se vinculan con las de los Omeyas andaluces (*Dukhul a-Islam; Ta'rikh 'Ilm*).

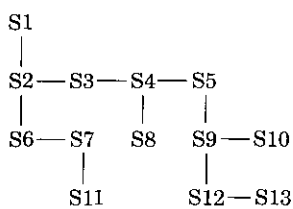
5. El período moderno: de Al-'Abbas Saghanughu hasta el presente

Muḥammad al-Muṣṭafa Saghanughu murió en Boron, como dijimos, probablemente en 1776/7. Se dice que se casó con cuatro mujeres libres (todas ellas de prominentes familias *'ulama'* del oeste de Sudán: Baghayughu de Tombuctú, Duguri de Koro, Fufana de Kankan, Saghanughu de Séguéla) y con una esclava de Casamanza.[52] Tuvo con ellas doce hijos y nueve hijas.[53] En cada uno de los treinta y cuatro *isnads* considerados en este ensayo, la línea de maestros pasa por uno o más de cinco de los hijos varones de Muḥammad al-Muṣṭafá: al-'Abbas, Yaḥya, Sa'id, Ibrahim y Muḥammad Fudimuru (también llamado al-Muṣṭafa). Los cinco se fueron de Boron a Kong,[54] donde el mayor, al-'Abbas, comenzó a dar clases y más tarde se convirtió en imán. Los *isnads* indican que sólo al-'Abbas fue instruido personalmente por su padre, y que los hijos menores estudiaron con sus hermanos mayores. La cohesión del grupo de hijos en este período se expresa con claridad en algunos *isnads* que muestran una cadena en la que figuran varios de

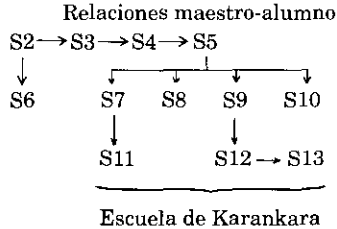
los hermanos en forma sucesiva. Por ejemplo, en la ISN/5 aparece al-'Abbas como maestro de Yaḥya, Yaḥya como maestro de Ibrahim e Ibrahim como maestro de Muḥammad Fudimuru. Posteriormente, la principal escuela Saghanughu de Kong quedó bajo la dirección de Muḥammad Fudimuru, el menor de los doce hijos de Muḥammad al-Muṣṭafa. De los hermanos mayores, al-'Abbas y Yaḥya se quedaron en Kong, y Sa'id e Ibrahim, como ya se dijo, se instalaron en a Bobo-Dioulasso, donde fundaron otra escuela (véase, por ejemplo, ISN/9; 40). Otros de los doce hijos se radicaron aun más lejos, en Tombuctú, Casamanza y otros sitios, y no aparecen en ninguno de los *isnads* obtenidos en la región de las ciudades dyula. Llamaré escuela de Karankara a la de Muḥammad Fudimuru, por el lugar en el que estaba ubicada. En el cuadro 1 se brindan algunos aspectos de su estructura inicial.

CUADRO 1. *La escuela de Karankara, Kong, en el siglo XIX (basado en ISN/1; 5; 14; 20; 25)*

Relaciones genealógicas



Relaciones maestro-alumno



Escuela de Karankara

Clave

S1	Muḥammad al-Muṣṭafa Saghanughu, de Boron
S2	Al-'Abbas, imán de Kong, fallecido en 1801
S3	Yaḥya, de Kong
S4	Ibrahim, de Kong, y más tarde imán de Bobo-Dioulasso, fallecido en 1825/6
S5	Muḥammad Fudimuru, de Kong
S6	Muḥammad al-'Afi, de Kong
S7	'Umar, imán de Kong
S8	Abu Bakr al-Ṣiddiq, de Kong
S9	Abu Bakr al-Ṣiddiq, de Kong
S10	al-Ḥajj al-Qasim, de Kong
S11	Muḥammad Khayr, de Kong, y más tarde de Dar al-Salam, cerca de Bobo-Dioulasso
S12	Maḥmud, de Kong
S13	'Umar, de Kong

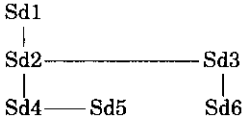
| hijo de; — hermano de; → ↓ maestro de.

Fundar una escuela, con la cantidad habitual de cursos que van desde la instrucción elemental en la lectura y la escritura del idioma árabe hasta los estudios avanzados en ciencias islámicas, requiere una costosa inversión en capital humano (maestros), capital físico (edificios, libros, materiales de escritura)[55] y capital social (un caudal de conocimientos y técnicas sobre el que se basa la reputación y el "buen nombre" de la institución). La organización de los recursos necesarios para ese

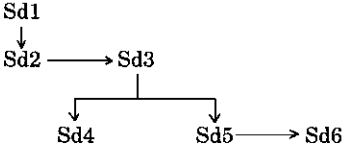
emprendimiento es justamente el tipo de actividad corporativa que —como el comercio— se adapta al sistema de trabajo del *lu*, y la fundación de escuelas siempre parece haberse realizado en el marco del *lu*, es decir, del grupo de parentesco que comprende dos o tres generaciones, cuya composición ya hemos consignado (pág. 192-3). En el cuadro 2, se muestra cómo se desarrolló la escuela de Karankara en torno a cuatro maestros —podría haber otros en distintos *isnads*—, todos ellos capacitados por Muhammad Fudimuru (S5), dos de sus hijos (S9, S10) y dos hijos de sus hermanos (S7, S8), lo que constituye una típica formación del *lu*. En ese cuadro aparecen rasgos comparables en el desarrollo de la escuela de Saghadughu (que no debe confundirse con Saghanughu) en Kong, dirigida por Karamoko Alimuru Saghadughu en los primeros años de este siglo. Marty hizo una reseña sobre esta escuela en momentos en que la dirigían dos hermanos de Alimuru, Isma'il y 'Abdallah, y ya estaba en estado de decadencia, con sólo diez alumnos (Marty 1922: 191-2).

CUADRO 2. *Los maestros Saghadughu de Kong (basado en ISN/24, 37 (i) y (ii))*

Relaciones genealógicas



Relaciones maestro—alumno



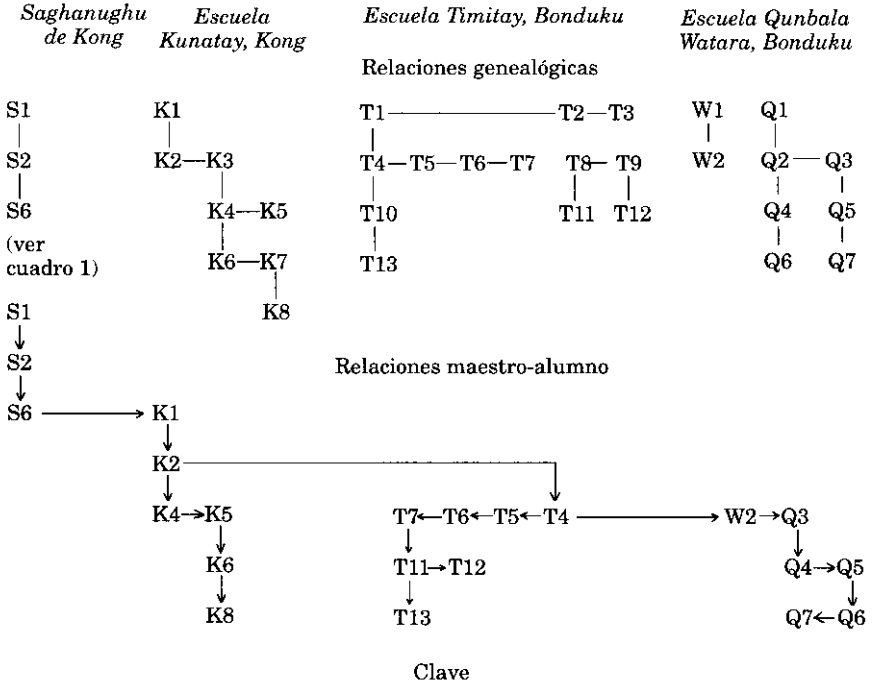
Clave

Sd1	Muhammad al-Mustafa Saghadughu, de Kong, b.Sulayman b.'Uthman b. 'Abdallah, quien se fue de Boron a Kong
Sd2	Muhammad al-aswad, de Kong
Sd3	'Abdalah, de Kong y Séguéla
Sd4	Ibrahim, de Kong
Sd5	Khalil, de Kong
Sd6	Alimuru, nombrado imán de Kong en 1897, tras la masacre de los *'ulama'* a manos de Almamy Samori, fallecido en la década de 1920.

En la mayoría de los *isnads* se indican no sólo las relaciones maestro-alumno, sino también los vínculos de parentesco cercano: padre, hermano del padre y hermano.[56] Es infruecuente, en cambio, que consten los domicilios de los maestros nombrados, y estos datos deben obtenerse en forma independiente, por lo común mediante el testimonio de algún descendiente de la persona en cuestión. Es evidente, sin embargo, a partir de los ejemplos vistos de los maestros Saghanughu y Saghadughu de Kong, que cuando en las cadenas se encuentra una estrecha correspondencia entre el patrón de las relaciones genealógicas y el de las relaciones maestro-alumno, esto es indicio de la fundación de una escuela por parte de la empresa corporativa de un *lu*. Pero la existencia de esa escuela debe verificarse mediante la identificación *in situ*. Este procedi-

miento es ilustrado en el cuadro 3, que muestra los antecedentes, según aparecen en los *isnads*, de tres escuelas del siglo XX: la de los *'ulama'* Kunatay de Kong, la de los Timitay y la de los Qunbala (o Gbani) de Bonduku. Según la investigación que efectuó Marty de las comunidades musulmanas de la Costa de Marfil, en la década de 1910, la escuela de los Kunatay, por entonces dirigida por Karamoko Wiḍi (Oulé), estaba en decadencia (como todo lo demás, en Kong, tras la masacre de sus *'ulama'* en 1807), y sólo tenía cinco alumnos. La principal escuela de los Timitay en Bonduku, dirigida por Sa'id Kunandi, tenía unos veinte alumnos en las clases coránicas elementales, y también se dictaban cursos avanzados, mientras que una segunda escuela de los Timitay, bajo la dirección de Karamoko Timitay —probablmente Abu Bakr (T13)— era de similares dimensiones. Por último, la escuela Qunbala, que dirigía 'Abdallah (Q5), tenía unos cincuenta alumnos (Marty 1922: 197, 223-6).

CUADRO 3. *Tres escuelas dyula del siglo XX y su interrelación (basado en ISN / 16; 18; 20; 21; 23)*



Saghanughu Véase el cuadro 1

Kunatay K1: al-Hasan; K2: 'Umar, alias Alimuru; K3: nombre desconocido; K4:

	al-Ḥasan; K5: Alfa 'Umar; K6: Karamoko Widi; K7: 'Abd al-Qadir; K8: al-Ḥajj al-Ḥasan (de Kong y más tarde de Wenchi).
Timitay	T1: Muḥammad; T2: Said; T3: 'Abd al-Raḥman; T4: 'Abd al-Qadir; T5: Sa'id; T6: Ibrahim; T7: Isma'il; T8: Malik; T9: Ibrahim; T10: al-Ḥasan; T11: Sa'id Kunandi; T12: al-Ḥajj Muḥammad; T13: Abu Bakr.
Watara	W1: 'Umar Kunandi; W2: Ibrahim
Qunbala	Q1: 'Abdallah; Q2: al-Ḥajj 'Abd al-Raḥman; Q3: 'Ali; Q4: Muḥammad; Q5: 'Abdallah; Q6: 'Abdallah; Q7: al-Ḥajj Dawud.

Cabe destacar que la actividad económica de los miembros del *lu* es diversificada, y el hecho de que algunos de ellos ejerzan la enseñanza —incluso en los linajes con una fuerte tradición erudita—no implica que dejen de dedicarse al comercio y a la agricultura. Pero la fundación de una escuela, como demuestran los casos considerados, impone una pesada carga a los recursos del *lu*, pues requiere que muchos de sus miembros adultos dediquen gran parte de su tiempo a una empresa que, aunque socialmente gratificante, no rinde beneficios económicos comparables, por ejemplo, con los del comercio. La participación de esos miembros en la tarea de fundar la escuela, por lo tanto, cesa una vez que ésta entra en funcionamiento. Los cambios que se producen entonces son "específicos de la edad": su descripción varía según se tome como punto de referencia al grupo de mayor o al de menor edad del *lu*. En el primer caso, en el nivel del grupo de hermanos de mayor edad, la dirección de una escuela fundada es asumida por uno de los hermanos más jóvenes, como ejemplifican los maestros Saghanughu de Kong S2-5 en el cuadro 1, y los maestros Timitay de Bonduku T4-7 en el cuadro 3. En esta fase de desarrollo, uno de los hermanos mayores puede optar por separarse del grupo original, es decir, radicarse en otro sitio y comenzar a ejercer el comercio, la agricultura o la enseñanza por su cuenta, como Ibrahim Saghanughu (S4 en el cuadro 1) y su hermano Sa'id (que no aparece en los cuadros), quienes abandonaron Kong y se instalaron en Bobo-Dioulasso. En estos casos, el hermano o los hermanos que se separan quedan disociados de las actividades corporativas del grupo original, si bien el alto grado de colaboración que suele darse entre ellos a menudo contribuye a mantener las extensas redes de actividad mercantil y docente características de los dyula. Otros hermanos pueden permanecer en el grupo original y, como han cesado sus actividades vinculadas con la escuela, se dedicarán al comercio, a la agricultura o, tal vez, al ejercicio de funciones oficiales como imanes, *qadis* y otras. La reorganización de las tareas en esta fase de su desarrollo suele dar lugar a la división del *lu*: los hermanos mayores, con sus esposas, hijos y demás dependientes, establecen sus propios hogares y así se forman nuevos *lus*, de los cuales sólo uno continúa vinculado con la escuela. Los diversos *lus*, de todos modos, siguen formando parte de un grupo más extenso, llamado *so* en dyula, por lo que subsiste cierto grado de actividad corporativa en este nivel, sobre todo en la esfera comercial, ya que el comercio entre distintos puntos alejados entre sí (a diferencia de las actividades de la escuela) suele requerir la participación de más personas de las que tiene cada *lu* aislado.[57]

Si estos mismos procesos se consideran tomando como punto de referencia a la generación más joven dentro del *lu* principal, los cambios que se producen una vez fundada la escuela presentan un cariz diferente. En primer lugar, en esta generación habrá menos miembros que estudien hasta llegar a ser *karamokos*: sólo los suficientes como para reemplazar a los viejos maestros fallecidos o jubilados (y éstos suelen ser los miembros más jóvenes, como se vio antes, pág. 192). Si hay más *karamokos* de los que se necesitan en la escuela fundada, los excedentes podrían abandonar el *lu*, incorporarse a otra comunidad que requiera sus servicios, y no volver. Muḥammad Khayr (cuadro 1: S11), por ejemplo, se fue de Kong a Dar-al-Salam (cerca de Bobo-Dioulasso), donde aún permanecen sus descendientes, cuando esta ciudad tenía una gran falta de maestros.[58] En segundo lugar, mientras que la escuela tendrá una menor cantidad de alumnos del propio *lu*, si su reputación es buena (si tiene maestros con *isnads* fuertes, buenas bibliotecas, etcétera), atraerá cada vez más estudiantes de otras comunidades, los que tal vez se queden a estudiar allí durante varios años y, a través de los *ṣadaqa* que paguen, contribuyan materialmente a la viabilidad económica de la escuela.

El ciclo de desarrollo del *lu* dyula es sumamente complejo, en parte debido a la variedad de los factores económicos que determinan los procesos de división y separación que hemos descripto. Es importante entender estos procesos, pues son cruciales en lo que respecta a la supervivencia y la multiplicación de las instituciones de enseñanza y, por consiguiente, al tema más general de la difusión de la cultura escrita y el conocimiento en la región dyula. Cuando los Saghanughu dicen que los musulmanes de Banda, Bonduku y Buna, por ejemplo, o de Wa, Wahabu y Wenchi, son sus *ṭalaba*, sus alumnos, están señalando que en cada uno de estos lugares hay conjuntos de maestros, responsables del progreso de la educación y de la preservación de los valores islámicos, cuyos *isnads* tienen origen, directa o indirectamente, en los de los antiguos maestros Saghanughu de Kong. En esta sección he procurado mostrar la flexibilidad de las formas dyula de organización social para adaptarse a este proceso general. Veremos un último ejemplo, el de los Timitay de Bonduku, para considerar el caso de este grupo en un contexto menos abstracto.

La instalación de los Timitay en Bonduku fue inmediatamente posterior a la dispersión de los dyula de Bighu tras el colapso de ese centro mercantil sureño, a principios del siglo XVIII.[59] En la segunda mitad del siglo, obtuvieron la función de imanes de Bonduku, que al parecer les concedieron los *'ulama'* Kamaghatay del lugar,[60] y la conservan hasta el presente. El primer imán timitay, y probablemente uno de los primeros colonos, fue Shehu 'Abd al-Qadir. La genealogía del cuadro 3 muestra su relación con los *karamokos* Timitay que figuran en los treinta y cuatro *isnads* considerados: Muḥammad, Sa'id y 'Abd al-Raḥman (T 1-3) eran hijos suyos. Los Timitay siempre lo mencionan

como a un hombre muy sabio,[61] pero no se sabe nada de su educación, dado que hasta ahora no se ha encontrado ningún *isnad* en el que aparezca su nombre. Se sabe más, en cambio, de su hijo mayor, Muḥammad, el segundo imán (cuadro 3: T1); fue alumno de Isḥaq b. Sulayman Saghanughu, aunque se ignora si estudió en Kong, en Bobo-Dioulasso o en otro sitio.[62] Tuvo como alumnos —entre otros— a su hijo 'Abd al-Qadir (cuadro 3: T4), quien fue el cuarto imán de Bonduku, y a 'Uthman b. imán Sa'id Tarawiri de Wa, cuyos descendientes aún dirigen la escuela Tamarimuni de esa ciudad.[63] En esta escuela, se sigue entregando a los estudiantes el *isnad* que incluye a Muḥammad Timitay e Isḥaq Saghanughu (véase ISN/40), el que, en cambio, ya no circula en Bonduku, donde al parecer fue reemplazado por dos *isnads* posteriores, adquiridos por 'Abd al-Qadir b. Muḥammad Timitay. El primero de éstos, correspondiente al estudio del *Tafsir*, incluye a 'Umar b. al-Ḥasan Kunatay (cuadro 3: K2), con quien estudió 'Abd al-Qadir Timitay en Kong; ésta es la línea presentada en el cuadro 3, y aparece en ISN/18 y 23. El segundo *isnad*, correspondiente al estudio del *Muwaṭṭa* de imán Malik, incluye a Muḥammad b. Ibrahim Watara, quien fue alumno de Abu Bakr B. Ibrahim Saghanughu (cuadro 3: S8) y probablemente enseñó en Buna;[64] esta línea se encuentra en ISN/19, 25 y 33. La vigorización de la enseñanza que tiene lugar cuando un *karamoko* retoma su actividad docente tras haberse ausentado para estudiar o repasar diversos libros con un profesor de especial renombre es un proceso que los dyula denominan con el término árabe *tajdid*: renovación (véase antes, pág. 188). Los dyula estiman que este proceso es crucial para mantener el contacto entre los grupos dispersos de maestros y el mundo más amplio del saber musulmán, y lo consideran como una de sus principales salvaguardas contra el sincretismo y la heterodoxia, la incuria y la posible apostasía. La existencia del *tajdid*, sin embargo, implica que los *isnads* no pueden brindar un cuadro completo de las líneas de transmisión del conocimiento de las ciencias islámicas, dado que las cadenas anteriores son eliminadas por las posteriores, tal como la cadena Timitay de Isḥaq Saghanughu fue reemplazada por las de los maestros Kunatay y Watara, con lo que se extinguió en Bonduku pese a sobrevivir en Wa.

En los primeros años de este siglo, el principal representante de los *'ulama'* Timitay era Sa'id Kunandi (cuadro 3: T11). Nació alrededor del año 1858 y se convirtió en el noveno imán de Bonduku en 1894. Delafosse lo conoció en 1902 y quedó favorablemente impresionado con su erudición en materia de cultura árabe.[65] Casi dos décadas más tarde, cuando Marty escribió sobre Bonduku, Sa'id Kunandi seguía siendo la personalidad más destacada del distrito: "un marabout intélligent et lettré, qui lit et écrit assez correctement l'arabe littéraire, et n'est pas sans connaissances théologiques sur la religion" (según la condescendiente descripción de Marty). Con sus tareas de imán, maestro y *muqaddam qadiriyya*, Sa'id Kunandi combinaba un activo interés en el comercio del fruto de kola y de ganado (Marty 1922: 221-4). Ha quedado el

texto de una circular que dirigió a "los musulmanes de la región de Bonduku y en particular los Timitay", en la que expresa su apoyo a la causa de los aliados y su discrepancia con la posición de Turquía (Marty 1922: 488-9).[66]

Los *isnads* Timitay de los maestros Kunatay y Watara continuaron entregándose en dos escuelas de Bonduku dirigidas por alumnos de Sa'id Kunandi: Abu Bakr b. al-Ḥasan Timitay (cuadro 3: T 13) y al-Ḥajj Muḥammad b.Ibrahim (cuadro 3: T 12). El primero, más conocido como Karamoko Sabruni, murió en 1957. Su gran prestigio como maestro atrajo a estudiantes de muchas ciudades dyula. Es autor de numerosos poemas sobre temas éticos, religiosos y cotidianos (IASAR/153; 224; 229; 230; 247). Lo ha sucedido su discípulo y sobrino Muḥammad Timitay (Sabruni Muḥammad) de Barabo. El segundo de los alumnos de Sa'id, al-Ḥajj Muḥammad, es el undécimo y actual imán Timitay de Bonduku, y uno de los más famosos eruditos dyula contemporáneos. Estudió durante dos años en la Universidad Al-Azhar, de El Cairo, a principios de la década de 1950 y es autor de una colección de *fatwas* —resoluciones legales— allí publicadas.[67]

6. El rol del *'ulama'*

Los dyula aprueban el ideal de la cultura escrita universal (en árabe, aunque existe un creciente interés por el francés y el inglés), y en el siglo XIX muchas comunidades, como hemos visto (pág 189), contaban con una alta proporción de miembros que sabían leer y escribir. Pero mientras que no había ningún obstáculo visible al desarrollo de una cultura escrita general a través de las escuelas coránicas, el crecimiento de la educación superior, en cambio, estaba limitado por factores económicos básicos, de modo que la clase de los *'ulama'* seguía siendo poco numerosa. En 1919, por ejemplo, según Marty, en Kong y sus alrededores sólo había treinta y nueve maestros, en Bonduku había treinta y ocho y en Buna, veintidós (Marty 1922: 490). Si bien en esas ciudades, relativamente prósperas, es probable que muchas personas no dedicadas a la enseñanza hubieran cursado estudios superiores, la cantidad total de *karamokos* no puede haber sido superior a la de maestros: los *'ulama'* constituían una pequeña sección de la población urbana y una fracción numéricamente insignificante de la población total de cada región.

El análisis detallado del mecanismo de la oferta y la demanda de *karamokos* excede el alcance de este ensayo. Cabe suponer, de todos modos, que el crecimiento de la economía producirá un aumento sostenido en la demanda de hombres instruidos. Por ejemplo, una comunidad que antes existía en un nivel de subsistencia y de pronto comienza a producir excedentes comerciables podría decidir incorporar a un

karamoko a su población, y enviar a una delegación a la ciudad más cercana para solicitarle al imán que encuentre una persona idónea. Este proceso es importante para el crecimiento de la cultura escrita y también para la difusión del islamismo, ya que no sólo las comunidades musulmanas, sino también algunas paganas, juzgan conveniente contar con un *karamoko*. Observé uno de estos casos hace varios años, en la aldea Isala de Karipre, en el noroeste de Ghana, cuyos habitantes no musulmanes solicitaron un *karamoko* a las autoridades de Walembele, a unas veinticinco millas de distancia. Tuvieron la fortuna de obtener los servicios de Karamoko Sawatay Sissay, quien estaba enseñando allí y había estudiado desde 1928 hasta 1934 en Kong, con al-Ḥajj al-Qasim Saghanughu (ISN/1; 2). Karamoko Sawatay construyó una pequeña mezquita con techo de césped en Karipre, la primera del lugar, y abrió una escuela coránica. Hoy en día, algunos de los miembros de más edad de la aldea han comenzado a orar y a guardar ayuno en Ramaḍán, y muchos de sus hijos asisten con regularidad a la escuela, excepto en las épocas del año en que se necesita su colaboración en las tareas de las granjas. Karamoko Sawatay le enseñó el *Tafsir* a su hermano mayor, aunque éste no reside en la aldea, y envió a un hermano menor a Kong; ambos hermanos podrían llegar a radicarse en Karipre si surge allí una demanda de instrucción más avanzada, o de más clases coránicas.[68] Otra referencia mucho más antigua a una situación similar fue efectuada por Mungo Park, quien entre 1796 y 1797 residió durante seis meses en Kamalia, una aldea malinke pagana cerca de Kangaba, en cuyas inmediaciones se habían asentado algunos comerciantes y *'ulama'* musulmanes. Park se alojó en la casa del maestro de la escuela, Funkuma, quien al parecer tenía una biblioteca muy completa. Funkuma enseñaba el Corán y el árabe a diecisiete niños y dos niñas, en su mayoría hijos de padres paganos cuyo objetivo, según comenta Park, "era el progreso de sus hijos" (Park 1799: 313-21). A fines del siglo XIX, Binger hizo una interesante reseña del modo en que los *'ulama'* de Kong estaban consolidando su influencia sobre los pueblos rurales no musulmanes a través de la creación de escuelas:

> Han establecido, sucesivamente, familias procedentes de Kong en todas las aldeas situadas sobre los caminos que van desde Kong a Bobo—Dioulasso primero, y luego a Djénné. Les ha llevado cincuenta años dotar a cada aldea pagana con una o dos familias de Mande. Cada uno de estos inmigrantes ha organizado una escuela, solicitando a algunos de los habitantes que enviasen allí a sus hijos; poco a poco, a través de sus relaciones con Kong, por un lado, y con otros centros comerciales, por el otro, han podido brindar diversos servicios al jefe pagano del distrito, ganarse su confianza e ir metiéndose imperceptiblemente en sus negocios (Binger 1892: 1, 327).

En los últimos años, los *karamokos* se han mostrado renuentes a dejar las ciudades para radicarse en lugares más remotos que carezcan de agua corriente y tiendas bien surtidas. Varias veces, los ancianos de

las aldeas me han pedido que intercediera en su nombre ante las autoridades de las ciudades vecinas a efectos de hallar un *karamoko* dispuesto a residir entre ellos.[69] Algunas veces, al encontrarse en esas circunstancias, las comunidades paganas envían a uno de sus miembros a estudiar a una ciudad, con la esperanza, como observa Marty, "de posséder parmi elles un karamorho, qui 'rachète leur fétichisme'" (Marty 1922: 268).

A diferencia de la situación "malthusiana" prevaleciente en algunas partes de Africa del Norte, en la región dyula de Africa Occidental no existe un exceso de *karamokos*, por lo que es infrecuente la presencia de "hombres santos" mendicantes, salvo que sean extranjeros. De hecho, lo más usual es que la demanda supere la oferta, y se ha llegado a producir una aguda escasez de *karamokos* en dos contextos diferentes. El primer caso ocurrió cuando la proliferación de conversiones al islamismo —como resultado del *jihad* o de movimientos de tipo mahdista— dio lugar a una súbita demanda de *karamokos* que abrieran nuevas mezquitas, escuelas y cortes. La imposibilidad de satisfacer esa demanda fue una de las causas de la pérdida de vigor revolucionario de muchos movimientos en Africa Occidental y de la reaparición de formas institucionales más antiguas bajo nuevas conducciones. En el presente siglo, se produjo un similar aumento de la demanda de *karamokos* como consecuencia de la explosión urbana: los grandes centros mineros y comerciales, sobre todo de Costa de Marfil y Ghana, atraen a muchos inmigrantes de las ciudades dyula, y cada comunidad, una vez establecida, recurre a su pueblo natal en busca de un imán y de maestros. Algunos *'ulama'* han respondido a este desafío ampliando considerablemente sus programas de estudios superiores. Así, por ejemplo, el muftí al-Ḥajj Muḥammad Saghanughu de Bobo-Dioulasso tenía, en 1966, 214 estudiantes graduados en el *Tasfir*, muchos de los cuales se desempeñaban como maestros en los grandes centros urbanos. De cincuenta y seis alumnos conocidos de al-Ḥajj 'Umar b. Abi Bakr de Salaga y Kete Krakye (m. 1934), un maestro hausa estrechamente ligado al *'ulama'* dyula, se radicaron más tarde en pueblos de entre 2.500 y 12.000 habitantes, diez en ciudades de entre 12.000 y 40.000 y en ciudades de más de 40.000 habitantes.[70]

Una característica de la sociedad del oeste de Sudán es la presencia de lo que suele definirse como castas: grupos altamente especializados en sus funciones (herreros, talabarteros, etcétera) que tienen fronteras sociales delimitadas, por ejemplo, por patrones matrimoniales, y cuya cohesión social se expresa a través de ciertos rituales, obligaciones y prohibiciones.[71] Así como la jurisdicción de un grupo de propietarios de tierras se ejerce sobre una "parroquia" territorial, la de un grupo de artesanos calificados se ejerce sobre una esfera de competencia tecnológica; los herreros, por ejemplo, tendrán jurisdicción sobre los hornos de fundición de su localidad. Y así como los rituales de los primeros son regulados por los custodios de sus tierras, los de los segundos son regu-

lados, en el caso de los herreros que tomamos como ejemplo, por el custodio de los yunques y las herramientas del fundidor del grupo. Podemos considerar que los *'ulama'*, es decir, los grupos de maestros de las distintas localidades, también ejercen control sobre un campo de actividad tecnológica, que es la escritura: el alfabeto, las lapiceras, la tinta, el papel, etcétera, y que están organizados bajo la autoridad ritual de sus *imanes*. En efecto, según las formas de pensamiento tradicionales del oeste de Sudán, los *'ulama'* son conceptuados precisamente de esta manera y, por lo general, tienen un rango inferior al de los nobles de los grupos gobernantes (que ejercen actividades administrativas), pero superior al de los grupos de artesanos como los herreros o los talabarteros (Boyer 1953: 72-3). En virtud de sus recursos tecnológicos, los *'ulama'* asumieron importantes funciones en las cortes islamizadas de los antiguos reinos de Sudán, Malí, Songhai, Bornu y otros. Se encargaban de mantener la correspondencia y llevar registros, y por sus vínculos con el trono alcanzaron posiciones de considerable influencia política y, en algunos casos, de autoridad. A principios del siglo XIX, ya ocupaban posiciones destacadas, incluso en los grandes reinos no musulmanes como el de Bambara de Segú, donde, como observó Park en 1805, el "primer ministro" era musulmán (Park 1815: 145). En otra publicación ha aparecido un estudio que efectué sobre la influencia de los *'ulama'* de origen dyula y de otras procedencias en la corte de los Ashanti durante el mismo período (Wilks 1966: 318-41). Los *'ulama'* del oeste de Sudán, sin embargo, consideran que sus recursos no están principalmente al servicio de las clases gobernantes sino de las comunidades musulmanas; el desinterés de los dyula respecto de la actividad política seglar ya se mencionó anteriormente (pág. 200). Estos *'ulama'* se diferencian de todos los demás grupos de la sociedad sudanesa occidental, sean de mayor o de menor rango, debido a sus persistentes esfuerzos por lograr y mantener la conformidad (conversión y ortodoxia) entre los rituales, obligaciones y prohibiciones locales y los de la comunidad musulmana global. Para los dyula, diseminados dentro de una población preponderantemente no musulmana, esta función es crucial para asegurar su supervivencia como sociedad.

Los *karamokos* dyula se definen a sí mismos como guardianes del *sunna*, o estilo de vida, de su comunidad, y toman como modelo el *sunna* del profeta Muḥammad. Ocupan posiciones de liderazgo dentro de la sociedad y consideran que su principal función es la *mau'iẓa*: la orientacion social y moral. Por consiguiente, la admisión de una persona en la clase de los *'ulama'* se determina sobre la base de su conocimiento de las tres obras: el *Tafsir al-Jalalayn* para explicar el Corán, el *Muwaṭṭa'* de imán Malik para comprender los temas legales y el *al-Shifa'* de 'Iyaḍ b. Musa para ilustrar la vida del Profeta. La orientación se brinda a través de diversas instituciones, como los tribunales de arbitraje en los que se emiten *fatwas*, resolucions legales, basadas en el *ijma'*, el consenso de las opiniones autorizadas, pero sobre todo a través

de la estructura educacional que ha sido el tema de este ensayo. Seguramente con razón, los *karamokos* dyula han juzgado que la presencia en la sociedad de una elite educada, los *'ulama'*, es una condición necesaria pero no suficiente para preservar los valores islámicos, y que la condición suficiente se cumple si esa elite culta se combina con una presencia mayoritaria de personas que sepan leer y escribir y estén en condiciones de responder a su orientación. Este punto fue claramente expuesto por Mungo Park hace más de un siglo y medio:

> Al fundar pequeñas escuelas en diferentes ciudades, en las que se enseña a leer el Corán y se inculcan los principios del Profeta a muchos niños paganos, así como mahometanos, los sacerdotes mahometanos influyen en las mentes, y forman el carácter, de sus jóvenes discípulos, dejando en ellos una marca que ningún episodio posterior de su vida podrá jamás borrar ni alterar (Park 1799: 60).

Los dyula consideran que todo fracaso en la conducción se debe a un retroceso causado por una *ihmal* (falta de observancia o "incuria") que lleva al *kurf* (descreimiento). Los síntomas son inconfundibles. El campo de aplicación de las leyes musulmanas, sobre todo las referentes al matrimonio, el divorcio y la herencia, se reduce y cede su lugar a los procedimientos consuetudinarios locales (Anderson 1954: 266-7). La palabra escrita adquiere cada vez más valor, no como medio de comunicación sino por sus cualidades mágicas, y el arte de escribir, si no se pierde por completo, se convierte en una posesión esotérica de una camarilla que despierta más temor que respeto. Un ejemplar del Corán podría verse como un objeto sagrado por derecho propio, destinado ya no a ser leído sino reverenciado, y en algunos casos, como entre los kamara de Larabanga, en el norte de Ghana, sólo será expuesto a la vista del público una vez al año.[72] En otros casos, el báculo de un imán se convierte en objeto de adoración, y periódicamente se le ofrecen purificaciones y sacrificios, como entre los sanu de Bobo-Dioulasso.[73] Es posible que el ayuno de Ramaḍan siga observándose por un tiempo, pero más como expresión de la solidaridad ritual del grupo que como precepto del islamismo. Los dyula consideran que estas tendencias son resultado del aislamiento y procuran evitarlas a través del *tajdid*, que es la vigorización del saber a través del continuo contacto con estudiosos de otras comunidades musulmanes y de la realización de peregrinaciones a la Meca en las que participan jóvenes y ancianos, mujeres y hombres.[74]

En algunos casos, estos retrocesos del Islam han conducido a una total apostasía y a la asimilación a otras culturas no dyula (véase más arriba, pág.188), pero por lo general, las comunidades de la diáspora dyula no sólo han preservado intacto el contenido islámico de su cultura, sino que han consolidado cada vez más su liderazgo sobre sus vecinos no musulmanes. Este fenómeno ha impresionado a muchos observadores. Marty, por ejemplo, en los primeros años de este siglo, advirtió

que imán Sa'id Kunandi Timitay "tenía gran influencia, no sólo en la comunidad musulmana mande-dyula de Bonduku y de la región, tanto inglesa como francesa, sino también entre la población pagana de la zona, los abron y los kulango, jefes y súbditos, que acudían a él para pedirle consejo" (Marty 1922: 222). Marty conjeturó que la situación era consecuencia de la política colonial francesa hacia el Islam, pero antes de eso, Binger, por ejemplo, había observado en 1888 que en los Estados de Kong (cuyo gobernante asistía a las clases para adultos que dictaba el imán), ni los jefes de aldeas paganas tomaban decisión alguna sin antes consultar al *karamoko* más cercano (Binger 1892: 1, 326-7).

Quisiera concluir expresando mi profundo agradecimiento al muftí al-Ḥajj Muḥammad Saghanughu de Bobo-Dioulasso, quien personifica hoy el vigor intelectual y el liderazgo carismático que durante muchos siglos han caracterizado al *'ulama'* dyula. De sus muchos escritos, y escuchándolo hablar, he obtenido gran parte de los conocimientos que han hecho posible el presente ensayo.

Apéndice I

Lista de *'isnads'* examinados

ISN/1 (M)	'Abbas Sawatay b. 'Abdallah Sissay, de Karipre, estudiado en Kong. s.f. (IASAR/49)
ISN/2 (T)	'Abbas Sawatay b. 'Abdallah Sissay, of Karipre, estudiado en Kong. s.f. (IASAR/50)
ISN/3 (M)	Ṣiddiq b. Sa'id b. Aḥmad b. al-'Abbas al-Subaṭi b. imán Sa'id Tawawiri, de Wa y Obuasi, estudiado en Kong. s.f.
ISN/4 (Sh)	Ṣiddiq b. Sa'id b. Aḥmad, etc., de Wa y Obuasi, estudiado en Kong. s.f.
ISN/5 (Q)	Ṣiddiq b. Sa'id b. Aḥmad, etc., of Wa and Obuasi, estudiado en Kong. s.f.
ISN/6 (Q)	Idris b. Ya'qub Kunatay, de Sunyani, estudiado en Sunyani. s.f. (IASAR/141)
ISN/7(T)	al-Ḥajj 'Abd al-Raḥman b. imán Malik b. 'Abd al-Raḥman Bamba, de Wenchi, estudiado en Wenchi. s.f.
ISN/8(T)	al-Ḥajj 'Sa'id b. 'Abd al-Raḥman Bamba, de Wenchi, estudiado en Wenchi y Banda s.f.
ISN/9 (T)	al-Ḥajj Ḥusayn b. al-Ḥajj Isḥaq Bamba, de Menji (Kiyisi), estudiado en Menji. s.f.
ISN/10 (T)	al-Ḥajj Adam b. Ṣaliḥ, de Wenchi, estudiado en Wenchi. s.f. (IASAR/439)
ISN/11 (T)	Muḥammad Bamba, de Wenchi, estudiado en Wenchi. s.f. (IASAR/338)
ISN/12 (T)	al-Ḥajj 'Abd al-Raḥman b. Mukhtar Sienu, de Shukr li-'llahi, estudiado en Loropeni. s.f.

ISN/13 (T) Muḥammad Fudimuru b. Muḥammad Saghanughu, de Dar al-Salam, estudiado en Kong. s.f.

ISN/14 (Q) Ibrahim b. Dawud Jani de Dar al-Salam, estudiado en Dar al-Salam. s.f. (IASAR/295)

ISN/15 (i), (ii) (M) Ibrahim b. Mu'ru Sanbi Kamaghatay, de Bonduku, estudiado in Bonduku, s.f. (IASAR/175)

ISN/16 (i), (ii), (iii) (Q) Ibrahim b. Mu'ru Sanbi Kamaghatay, de Bonduku, estudiado en Bonduku. m. A.H. 1338. (IASAR/175)

ISN/17 (i), (ii) (Q) Ibrahim b. Mu'ru Sanbi Kamaghatay, de Bonduku, estudiado en Bonduku. s.f. (IASAR/175)

ISN/18 (Q) Harun b. Baba Watara, de Kintampo, estudiado en Bonduku. m. 1360/1941.

ISN/19 (M) Harun b. Baba Watara, de Kintampo, estudiado en Bonduku. m. 1360/1941.

ISN/20 (Q) 'Abd al-Raḥman b. Hamid Tarawiri, de Wa y Kumasi, estudiado en Bonduku. m. 1370

ISN/21 (T; M; Sh) al-Ḥajj Muḥammad b. Isḥaq Suwari, de Wenchi, estudiado en Wenchi. s.f..

ISN/22 (T; M; Sh) al-Ḥajj Aḥmad Baba b. Sulayman Bamba, de Wenchi, estudiado en Wenchi. m. 1355.

ISN/23 (i), (ii) (T) al-Ḥajj 'Uthman b. Isḥaq of Kintampo, estudiado en Bonduku. dd. 1961. (IASAR/162; 427)

ISN/24 (T) Sa'id Fufana, of Wa, estudiado en Bole, s.f.

ISN/25 (Q) al-Ḥajj 'Abd al-Mu'min b. Sa'id Tarawiri, de Wa, estudiado en Wa. m. 1373

ISN/26 (M) 'Abd al-Mu'min b. 'Umar Madi, de Wa, estudiado en Kintampo. s.f.

ISN/27 (Q) Ya'qub b. al-Ḥajj Sa'id Tarawiri, de Wa, estudiado en Wa. s.f.

ISN/28 (T) Sulayman b. al-Ḥajj 'Uthman Tarawiri, of Wenchi, estudiado en Wenchi. s.f. (IASAR/438)

ISN/29 (T) al-Ḥajj Ibrahim b. al-Ḥajj Muḥammad Sa'id, of Sunyani, estudiado en Wenchi. s.f. (IASAR/232)

ISN/30 (T) Muḥammad b. Harun Tarawiri, de Wa, estudiado en Wenchi. s.f.

ISN/31 (Q) Ibrahim b. Mu'min b. Jibril, de Boromo, esudiado en Boromo. s.f.

ISN/32 (T) al-Ḥajj Ya'qub, de Wenchi, estudiado en Wa. m. 1375. (IASAR/339)

ISN/33 (M) al-Ḥajj 'Uthman b. Isḥaq, de Kintampo, estudiado en Bonduku m. 1961. (IASAR/163)

ISN/34 (Q) al-Ḥajj Mu'min Sanaf, of Ozani, estudiado en Boromo. s.f.

ISN/35 (Q) al-Ḥajj Khalid b. 'Umar b. Ibrahim Saghanughu, of Boromo, estudiado en Wahabu. s.f.

ISN/36 (Q) Adam b. Isḥaq Jayr, de Boromo, estudiado en Boromo. s.f.

ISN/37 (i), (ii) (Q) imán Ibrahim, de Bonduku (?) s.f. (IASAR/162; 427)

ISN/38 (T) Aḥmad b. Ṣiqqiq Saghanughu, de Wahabu, estudiado en Wa. s.f.

ISN/39 (T) 'Abd al-Mu'min b. Abi Bakr, de Kumasi, estudiado en Banda. s.f.

ISN/40 (Q) Abu Bakr al-Siddiq b. 'Abd al-Mu' min Tarawiri, de Wa, estudiado en Wa. s.f.

Abreviaturas: Q: *isnad* por el Corán. T: *isnad* por el *Tafsir*. M: *isnad* por el *Muwaṭṭa'*. Sh: *isnad* por el *Al-Shifa'* - Los documentos descriptos como *isnads* por el Corán en realidad parecen ser siempre por el *Tafsir al-Qur'an*. La pre-

ponderancia de *isnads* por el *Tafsir* refleja diversas circunstancias: (i) se la considera la más básica de las tres obras y algunos alumnos interrumpen sus estudios, en forma temporaria o definitiva, tras haber terminado de leerla; (ii) el alumno que lee las tres obras con un mismo maestro puede recibir un solo *isnad*, por lo general el correspondiente al *Tafsir*, y (iii) el *karamoko* suele guardar su *isnad* por el *Tafsir* dentro de su ejemplar del Corán, y puesto que siempre lo lleva consigo, este *isnad* es el que mostrará cuando le sea solicitado.

Apéndice II

La primera cadena de Muḥammad al-Muṣṭafá Saghanughu de Boron (lecturas preferidas de *'isnads'* cotejados)

Muḥammad al-Muṣṭafa b. al-'Abbas Saghanughu, de
Muḥammad al-'Afi (al-Ḥarfiẓ) Saghanughu, de
Al-Ḥajj Muḥammad Saghanughu, de
Iman 'Uthman Saghanughu, de
Al-Ḥajj Muḥammad Saghanughu, de
Abu Bakr Saghanughu, de
Muḥammad Tarawiri, de
Al-Ḥajj 'Uthman Saghanughu, de
'Umar Fufana, de
Mandi Kuri (al-Mandawiyu), de
Muḥammad al-Buni, de
Al-Ḥajj Salim Suwari, de
Fatiki al-Mandawiyu, de
Turi Kuri, de
Sissi Kuri, de
Ibn Isḥaq, de
'Abd al-Salam Saḥrun, de
'Abd al-Raḥman b. al-Qasim, de
Imam Malik b. Anas, de
Nafi', de
'Abdallah b. 'Umar, de
El Profeta

Traducciones de las primeras secciones de cuatro *'isnads'* que muestran la convergencia en Muḥammad al-Muṣṭafa Saghanughu de Boron

ISN/9: *'Isnad'* de los maestros bamba de Menji y Banda

"...al-Ḥajj al-Ḥusayn b. al-Ḥajj Isḥaq Ba'ba [Bamba] de la ciudad de Kiyisi [Menji] aprendió (*akhadha 'an*) *Tafsir al-Qur'an* del muy erudito al-Ḥajj Yaḥya b. Muḥammad Ba'ba de Kiyisi, y éste aprendió el *Tafsir al-Qur'an* del muy erudito al-Ḥajj Mahama, y éste lo aprendió de su padre imán Sa'id al-Babi [Bamba] de Fughula (Banda), y éste del gran *shaykh* 'Umar al-Ba'bi de la ciudad de

Fughula, y éste de al-Ḥajj al-Sanusi al-Ṭuri, y éste de su padre, el erudito Sa'id al-Ṭuri en la ciudad de Ḍukuṣu [Lokoso], y éste del maestro Mukhtar Shaykh Sa'id al-Sakanughu [Saghanughu] en la ciudad de Julaṣu [Bobo-Dioulasso], y éste de su hermano Sayyid Yaḥya al-Sakanughu en la ciudad de Qu [Kong], y éste de su hermano al-'Abbas al-Sakanughu, y éste de su padre el *shaykh* Muhammad al-Muṣṭafa al-Sakanughu..."

(En todos los *isnads* bamba, el maesto Ibrahim b. Muḥammad al-Muṣṭafa ha sido desplazado a una parte anterior de la cadena, pero probablemente debería aparecer entre Sa'id Ṭuri y Sa'id Saghanughu).

ISN/15 (i): *'Isnad'* de los maestros Qunbala de Bonduku

"El siguiente es el *isnad* por el *Muwaṭṭa'* para Ibrahim b. Mu'ru, conocido como Ṣanbi Kamaghati, quien lo aprendió de 'Abdallah b. 'Ali, Qunbala por descendencia (*nisba*), y éste lo aprendió de Muḥammad b. al-Ḥajj 'Abd al-Raḥman, Qunbala por descendencia, y éste lo aprendió de 'Ali b. 'Abdallah, Qunbala por descendencia, y éste lo aprendió de Muḥammad b. Yusuf Kamaghati, y éste lo aprendió de Ibrahim b. al-Muṣṭafá Saghadughu, y éste lo aprendió de su hermano Muḥammad Fi b. al-Muṣṭafá Saghadughu, y éste lo aprendió de Yaḥya b. al-'Abbas Sakanuqu [Saghanughu], y éste lo aprendió de su padre al-'Abbas b. Muḥammad Sakanuqu, y éste lo aprendió de Sa'id b. Muḥammad al-'Afi Sakanuqu, y éste lo aprendió de 'Umar b. al-'Abbas Sakanuqu, y éste lo aprendió de Muḥammad b. al-Muṣṭafa Sakanuqu, y éste lo aprendió de su hermano Ibrahim b. al-Muṣṭafa, y éste lo aprendió de su hermano Sa'id [margen: Yaḥya] b. al-Muṣṭafa Sakanuqu, y éste lo aprendió de su hermano al-'Abbas b. al-Muṣṭafa Sakanuqu, y éste lo aprendió de su padre Muḥammad al-Muṣṭafa Sakanuqu..."

ISN/18: *"Isnad"* de los maestros Timitay de Bonduku

"El siguiente es el *isnad* por el estudio del noble Corán para Harun b. Baba Watara, quien lo aprendió de Abu Bakr Karamoko b. al-Ḥasan al-Timiṭi, quien lo aprendió de imán Kunadi [Kunandi] b. Malik al-Timiṭi, quien lo aprendió de imán Isma'il b. imán Muḥammad al-Timiṭi, quien lo aprendió de su hermano imán Ibrahim b. imán Muḥammad al-Timiṭi, quien lo aprendió de su hermano imán Sa'id b. imán Muḥammad al-Timiṭi, quien lo aprendió de su hermano 'Abd al-Qadir al-Timiṭi, quien lo aprendió de Adimuru Qunati, quien lo aprendió de su padre al-Ḥasan Qunati, quien lo aprendió de Muḥammad al-'Afi b. al-'Abbas Sakanughu, quien lo aprendió de su padre al-'Abbas b. al-Muṣṭafa Sakanughu, quien lo aprendió de su padre Muḥammad al-Muṣṭafa Sakanughu..."

ISN/20: *'Isnad'* de los maestros Qunbala de Bonduku"

"El siguiente es el *isnad* por el noble Corán para 'Abd al-Raḥman b. Shaykh Hamid, Tarawiri por descendencia. Lo aprendió de al-Ḥajj Dawud b. 'Abdallah, y éste lo aprendió de su hermano mayor 'Abdallah b. Muḥammad b. al-Ḥajj

'Abd al-Raḥman Qunbala, y éste lo aprendió de 'Abdallah b. 'Ali Qunbala, y éste lo aprendió de Muḥammad b. al-Ḥajj 'Abd al-Raḥman Qunbala, y éste lo aprendió de 'Ali b. 'Abdallah Qunbala, y éste lo aprendió de Ibrahim b. Muru Kunadi Watara, y éste lo aprendió de 'Abd al-Qadir Timiṭi, y éste lo aprendió de Aḍimuru Qunati, y éste lo aprendió de su padre al-Ḥasan Qunati, y éste lo aprendió de Muḥammad al-'Afi Sakanuqu, y éste lo aprendió de su padre al-'Abbas Sakanughu, y éste lo aprendió de su padre Muḥammad al-Muṣṭafa Sakanughu..."

Notas

1 Este ensayo está basado en un trabajo de campo efectuado entre 1959 y 1966 con el patrocinio del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana. En la biblioteca del Instituto existen copias de las notas de campo. Agradezco la orientación que para este trabajo me prestó al-Ḥajj 'Uṯhman b.Isḥaq Boyo, asistente de investigación del Instituto. Mis colegas J. J. Holden y D. Gjertsen, ambos de la Universidad de Ghana, me acompañaron en mis numerosos viajes de estudio. El señor Thomas Hodgkin, en su carácter de Director del Instituto, prestó un indeclinable apoyo a esta investigación. Me fue posible trabajar con este material debido a que se me concedió una beca para investigación en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester, 1966-7: y deseo agradecer al profesor Max Gluckman y sus colegas el aliento que me brindaron.

2 Véase, por ejemplo, el libro *Book of Roger*, de al—Idrisi, de mediados del siglo XII.

3 Censo de la población de Ghana de 1960. Las únicas cifras referentes a las afiliaciones religiosas son poco confiables, pues se basan en el posterior censo de una muestra del 5%. Las estimaciones de las poblaciones musulmana y dyula de la zona de Wa, por consiguiente, son mías.

4 CHEAM 1957. En el caso de Kong, la institución de los Sonangui (véase Bernus, 1960, págs. 290-3) era, *inter alia*, un agente de islamización en las zonas rurales.

5 Existen pocos estudios detallados de las comunidades dyula. Véase información sobre Kong en Bernus 1960; sobre los dyula de Gonja, Goody 1967; sobre Bonduku, Tauxier 1921. Está en preparación un estudio sobre Wa por el autor.

6 También se forman fuertes alianzas entre compañeros de clase, es decir, los que asisten a la misma escuela al mismo tiempo, y entre compañeros de *ḥaj*, los que hacen la peregrinación a la Meca el mismo año.

7 Estas estimaciones se basaron principalmente en información suministrada por el imán 'Ali b. Ibrahim Timitay y su asistente, Muḥammad b. Ibrahim Timitay (el actual imán).

8 Censo de Ghana de 1960, Informe Especial E. Lamentablemente, en el informe no se define qué se entiende por escuela "árabe".

9 No se han proporcionado estimaciones de la asistencia femenina, pues ésta suele ser intermitente. Los dyula tagarayiri de Wa han estado en la localidad durante unos cuatro siglos o tal vez más, y los limam yiri durante dos siglos y medio.

10 Sobre los escritos en el sistema de escritura árabe (y en las lenguas árabe y hausa) de Gonja, y principalmente de Salaga, se informa en Goody y Wilks, más adelante, págs. 260-78.

11 En ciertas circunstancias, otros comentarios pueden sustituir el *Tafsir al-Jalalayn*, pero mi información al respecto es incompleta.

12 Las observaciones generales incluidas en esta sección se basan en datos de distintas ciudades, entre 1959 y 1966. Hay informes anteriores sobre la educación dyula en Delafosse (1910), págs 177-206; Tauxier (1921) págs. 225-6; Marty (1922), cap. III.

13 Un día "normal" para un estudiante dedicado transcurre aproximadamente de este modo: 2:00-4:00 horas, rezar y estudiar a solas; 4:00-6:00, dormir; 6:00-7:00, bañarse, desayunar, etcétera; 7:00-9:00, instrucción formal; 9:00-14:00, trabajo en la granja, el

comercio, etcétera; 14:00-16:00, dormir; 16:00-18:00, instrucción formal, 18:00-19:00, bañarse, comer, etcétera; 19:00-21:00, rezar y estudiar a solas; 21:00-2:00, dormir. En las clases formales, el alumno lee en voz alta, con el maestro, un pasaje del texto estudiado. A continuación, el maestro le explica ciertos puntos de gramática y sintaxis, y comenta el significado general del pasaje. El alumno hace preguntas y luego el maestro lo interroga.

14 Es posible que lea el extenso comentario sobre el *Irshad al-Salik* de Ibn Askar escrito por Ḥamid Baba b. al-Fami b. 'Umar de Djénné. Encontré un manuscrito de esta obra, en 1.100 folios, en Bobo-Dioulasso, donde es sumamente valorada. Algunas páginas, en fotocopia, aparecen catalogadas como IASAR/64 en la Colección Arabe del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana.

15 En Kyerematen (1964), págs. 2 y 4, aparecen el jefe no musulmán de Navrongo y el jefe musulmán de Wa, ambos del norte de Ghana, vistiendo el *burnus*. En algunas comunidades apóstatas, el báculo y el *burnus* de un antepasado se veneran como objetos sagrados. Registré uno de estos casos en un grupo sanu (bobo-dyula) de Bobo-Dioulasso (véanse las notas de campo, 9 de mayo de 1966).

16 Notas de campo, Bobo-Dioulasso, 9 de mayo de 1966: Mule de Doguna fue convertido, como 'Uthman Tarawiri, y educado por los dyula en Bobo-Dioulasso (fines del siglo XVIII a principios del XIX). Su hijo Muḥammad Tarawiri llegó a ser un prestigioso *karamoko*, y su nieto fue el famoso maestro, escritor y *muqaddam* tijani al-Ḥajj Ṣaliḥ de Djénné, en Ghana (m. 1931). Notas de campo, Kintampo, 14 de abril de 1966: un isala educado por los dyula de Bonduku, donde tomó el nombre de al-Ḥamadu Kamaghatay al convertirse, pasó a ser uno de los maestros más activos de Kintampo a principios del siglo actual.

17 Un conocido ejemplo de esto es el de la familia Baghayughu (Wangara) de Tombuctú, sobre la que escribe Maḥmud Kati en *Ta'rikh al-fattash*.

18 Esta observación debe modificarse a la luz de algunos cambios recientes. En la escuela coránica Fongo de Wa, por ejemplo, los alumnos ahora pagan 1 chelín por mes, y esta suma se emplea para remunerar a los diez maestros.

19 Este programa fue escrito en el *isnad* correspondiente al estudio del *Tafsir* de al-Ḥajj 'Abd al-Mu'min b. Sa'id Tarawiri de Wa. El IASAR/48 es un programa similar para la lectura del Corán.

20 Notas de campo, Kintampo, 14 de abril de 1966.

21 Catalogados como IASAR/49; 50; 141; 162; 163; 175; 232; 295; 338; 339; 427; 438; 439; 444. Algunos de ellos contienen más de un *isnad*.

22 IASAR/164 contiene los nombres de doce célebres maestros antiguos. IASAR/446 contiene el de Muḥammad al-Muṣṭafá Saghanughu y sus doce hijos. He visto numerosas copias de estas obras y otras similares.

23 ISN/15 (ii); 16 (ii) y (iii); 17 (ii); 23 (ii); 37 (ii).

24 Las fechas están tomadas del *Ta'rikh al-Madaniyyu* (IASAR/451).

25 El *Dukhul al-Islam* consigna el año 1190 A.H. El muftí de Bobo-Dioulasso, al-Ḥajj Muḥammad Saghanughu, me mostró un libro de su biblioteca en el que se indicaba la fecha de 1168. El muftí tomó como fuente este libro para su reciente obra *Ta'rikh 'Ilm*, pero corrigió el año 1168, sustituyéndolo por 1108. Esta revisión me parece incorrecta.

26 Véase el *Ta'rihk al-Islam fi Bubu*, cap. VII. El *Dukhul al-Islam* parece estar equivocado respecto de este punto.

27 Notas de campo, Bobo-Dioulasso, 8 de mayo de 1966. Muchos grupos dyula cuentan que se fueron de Kangaba —siempre llamada Mande-Kaba— debido al paganismo de ese lugar. En el *Ta'rikh Ahl Tarawiri min Mandi*, que me mostraron en Wa, hay una historia similar de la emigración de grupos tarawiri de Kangaba (véanse notas de campo, Wa, 3 de agosto de 1964).

28 El profesor P. Curtin encontró hace poco tiempo una historia de los Saghanughu de Soudouta, cerca de Tambacounda; véase *Fonds Curtin*, IFAN, Dakar.

29 Kani fue un importante mercado de kola; véase Caillié (1830), I, págs. 331, 339, 345.

30 Notas de campo, Bobo-Dioulasso, 10 de mayo de 1966.

31 El martes, 8 *Dhu' l-hijjat*, después de la plegaria vespertina, según un aviso necrológico que escribió su hijo 'Umar en la tapa de un libro de sintaxis de la biblioteca del muftí de Bobo-Dioulasso, al-Ḥajj Muḥammad Saghanughu.

32 Según consignan tanto el *Ta'rikh 'Ilm* como el *Ta'rikh al-Islam fi Bubu*, al parecer basados en una nota de al-'Abbas, hermano de Sa'id, el martes, 9 *Rajab*. En otro manuscrito encontrado en Bobo-Dioulasso, en cambio, se mencionan las fechas 1168 y 1188 A.H. (véanse las notas de campo, Bobo-Dioulasso, 12 de mayo de 1966).

33 Notas de campo, Bobo-Dioulasso, 8 de mayo de 1966. El *Dukhul al-Islam* establece la fecha 1224 A.H., pero ésta parece incompatible con, por ejemplo, la vinculación de Ibrahim con al-Ḥajj 'Umar al-Futi mencionada en esa misma obra.

34 *Ta'rikh 'Ilm*; notas de campo, Wahabu, 14 de mayo de 1966.

35 Con referencia a Kong, véase Caillié (1830), I, pág. 418. Respecto de Buna, véase Abu Bakr al-Ṣiddiq, autobiografía.

36 Véase *Kitab Ghunja*, las entradas correspondientes a 1136; 1138; 1140; 1145; 1146; 1148; 1149; 1158 A.H.

37 Dupuis también obtuvo, en Kumasi, varias guías de rutas para uso del peregrino; véanse págs. cxxiv-cxxxv.

38 Este último nombre ha sufrido una curiosa distorsión en los *isnads*, en los que aparecen formas como Fatiki al-Mandawiyu, Fatiki Mandighu, Manka, etcétera. La forma que he escogido es la que figura en el *Ta'rikh 'Ilm*.

39 El problema de Turi Kuri preocupó a un escritor dyula, quien anotó en el ISN/15 que, al parecer, se trata de Sa'id b. Murkula, también llamado Muḥammad al-Abyaḍ.

40 *Ta'rikh al-Madaniyyu*.Véanse también Monteil (1932), págs. 31-3; De Mézières (1949), págs. 20-4; Monteil (1953), págs. 361 y sigs.

41 Aparece (como Diaka) en el mapa en Gallieni (1885), aunque en esa fecha no quedaba nada, presumiblemente, de la antigua ciudad.

42 Edición de 1913, texto árabe, pág. 170; texto francés, pág. 314.

43 En reiteradas ocasiones me aseguraron que aún existen obras escritas por al-Ḥajj Salim Suwari. Las que me han mostrado, sin embargo, resultaron ser del posterior al-Ḥajj Salim Kasamba de Touba, Guinea, fallecido en 1836/7.

44 Los dyula tuvieron escasa participación en las *jihads* de Africa Occidental en el siglo XIX. Se dice que los *'ulama'* Saghanughu de Bobo-Dioulasso desaconsejaron la *jihad* al-Ḥajj 'Umar al-Futi: notas de campo, Bobo-Dioulasso, 8 de mayo de 1966.

45 La situación especial de Jagha, según se la describe en el *Ta'rikh al-fattash*, es un ejemplo de esto. Aunque muchos dyula intervienen en actividades políticas, los hombres de mayor edad siguen oponiéndose a ello. En *Répertoire de populations de l'A.O.F.*, Cercle de Kédougou (IFAN, Dakar), hay un interesante comentario al respecto: "ayant à tout jamais condamné les ambitions politiques".

46 Estas tres obras se enseñaban en Tombuctú en el siglo XVII, como indican Maḥmud Kati y Al-Sa'di. Véase un informe sobre el estado de la enseñanza en esa ciudad, y la importancia que en ella tenían los maestros dyula Baghayughy, en Hunwick (1964 y 1966).

47 *Ta'rikh al-Islam fi Bubu; Dukhul al-Islam.*

48 Notas de campo, Bobo-Dioulasso, 10 de mayo de 1966.

49 En *Fonds Curtin*, IFAN, Dakar, figuran tres versiones (números 1, 27 y 29) de un manuscrito que también se refiere a los *'ulama'* Diakhanke. Véase asimismo Marty (1921) Cap. III. Sobre los Diakhanke, en general, véase Smith (1965).

50 En la obra *Al-asma' al-'ulama' Zagha (Fonds Curtin*, tres versiones, números 3, 23 y 26), se incluyen los nombres de doce alumnos de al-Ḥajj Salim. Estos parecen ser totalmente diferentes de los nombrados en fuentes dyula.

51 Edición de 1900, texto árabe, págs. 16-19; texto francés, págs. 31-4. Correcciones efectuadas por Monteil (1965), pág. 490. Se dice que Muḥammad Saghanughu se mudó a Djénné desde Bitu, que podría ser el centro dyula sureño de Bighu, a veces también llamado Bitu.

52 Notas de campo, Bobo-Dioulasso, 9 de mayo de 1966.

53 *Ibid.* Véase una plegaria formulada en los nombres de los doce hijos en IASAR/446.

54 Notas de campo, Bobo-Dioulasso, 9 de mayo de 1966; Sunyani, 21 de junio de 1966.

55 Las tradicionales construcciones dyula de techo plano, fabricadas con barro cocido al sol y materiales locales, presentaban más problemas de mano de obra que de inversión monetaria. La moderna y lamentable tendencia a emplear cemento y hierro acanalado, en cambio, ha invertido las cosas. Análogamente, las bibliotecas eran antes construidas por jóvenes estudiantes que trabajaban como copistas; los precios ponían los manuscritos fuera del alcance de los estudiosos. Esto también está cambiando con la creciente oferta de textos impresos de las editoriales del Medio Oriente y Africa del Norte.

56 Los primos paralelos patrilaterales son llamados "hermanos", pero se distinguen de los verdaderos hermanos por la filiación que se les adjudica: así, A hijo de X y B hijo de Y son hermanos de clasificación cuando X e Y son hermanos verdaderos. En contadas ocasiones, los *'isnads'* indican relaciones matrilaterales, generalmente del hermano de la madre, como en el ISN/8.

57 Una unidad aun más inclusiva es la que se conoce en dyula como la *kabula*, del árabe *qabila*: "tribu". La *kabula* suele constituir un distrito especial dentro de una ciudad. El factor de unión entre los diversos *sos* que la integran es la existencia de intereses sociales y políticos en común, más que de empresas económicas corporativas. Véase información sobre este agrupamiento, y otros más amplios, en Tauxier (1921), parte IV, cap. II.

58 Notas de campo, Dar al-Salam, 11 de mayo de 1966. Muḥammad Khayr es catalogado, por consiguiente, como un *mujaddid*: un renovador.

59 Notas de campo, Bonduku, 20 de diciembre de 1959; Bofie, 31 de diciembre de 1965 y 22 de junio de 1966. Los Timitay también proclaman tener orígenes árabes: véanse las notas de campo, Bonduku, 15 de septiembre de 1964.

60 Notas de campo, Legon, 17 de junio de 1966. Véase una lista de los (aparentemente) anteriores imanes Kamaghatay en IASAR/81.

61 Véanse, por ejemplo, las notas de campo, Bonduku, 15 de septiembre de 1964.

62 Isḥaq Saghanughu sólo aparece en el ISN/40 de los que he examinado. Mis informantes Saghanughu no han podido identificarlo. Su cadena, sin embargo, se remonta de la manera usual hasta al-'Abbas de Kong y su padre Muḥammad al-Muṣṭafa de Boron.

63 El padre de 'Uthman Tarawiri, imán Sa'id de Wa, fundador de esta escuela, estudió en Kong con Al-Abbas b. Muḥammad al-Muṣṭafa Saghanughu; véase Wilks, *Research Review*, II, 2 (1966), págs. 65-6. Sa'id probablemente regresó a Wa cuando murió su maestro, en 1801.

64 Este probablemente sea el al-Ḥajj Muḥammad Watara cuyo hijo 'Abdallah dirigió una escuela en Buna alrededor del año 1800; véase más arriba, pág. 197.

65 Véase Delafosse (1910) págs. 188-90 (donde es erróneamente llamado Muḥammad Timitay).

66 La actitud de Sa'id Kunandi hacia la administración francesa era, sin embargo, equívoca, y en 1914 pasó unos meses en la entonces Costa de Oro, explorando la posibilidad de reinstalar el antiguo asentamiento Bighu.

67 Muḥammad Ibrahim al-Timi al-Qadiri al-Azhari, muftí Bunduku, *Al-jawab al-Shafi'an al-tanazu 'al-munafi*, El Cairo, 1374/1955.

68 Notas de campo, Karipre, 7 de marzo de 1963.

69 Véanse, por ejemplo, las notas de campo, Sati, 17 de mayo de 1967.

70 Notas de campo, Kete Krache, 15 de junio de 1963.

71 En el *Ta'rikh al-Sudan* y el *Ta'rikh al-fattash* se mencionan muchos grupos de este tipo. Los estudios modernos sobre estos grupos son sorprendentemente escasos, pero véanse, por ejemplo, Boyer (1953), págs. 72-3; Paques (1954), págs. 63-4; Sidibé (1959), págs. 13-17. Como señala Paques, el término "casta" puede provocar confusión.

72 Notas de campo, Larabanga, 19 de junio de 1962; 9 de marzo de 1963; 2 de mayo de 1966. En estos pocos años, los kamara han logrado recobrar un considerable grado de ortodoxia.

73 Notas de campo, Bobo-Dioulasso, 9 de mayo de 1966. Los sanu, que son bobo- dyula, comenzaron a volver a la ortodoxia a fines del siglo XIX, y en este siglo han desplazado a

los Saghanughu en la función de imanes de la mezquita central.

74 La prevalencia de la peregrinación está, por supuesto, estrechamente vinculada con la situación económica de la comunidad. A fines del siglo XIX, su realización parece haber sido menos común que en épocas anteriores. En este siglo, muchos dyula hacen la peregrinación, y un pueblo como Wa, de alrededor de 15.000 habitantes, probablemente tenga unos 200 *hajjis*.

6

La cultura escrita restringida en el norte de Ghana

El segundo de los trabajos referentes a la cultura escrita islámica también tiene por objeto a Africa Occidental. En él, considero una parte de la región examinada por Wilks, la del norte de Ghana, y me propongo tratarla como un único campo social en lo que respecta a la influencia de la escritura sobre las "tribus" iletradas y los estados parcialmente letrados. A estos efectos, tomo como ejemplos a los grupos de lodagaa y gonja, respectivamente. También intento determinar algunos de los factores restrictivos de la cultura escrita, fuera de la técnica misma de escribir.

6

La cultura escrita restringida en el norte de Ghana

Jack Goody

El procedimiento, elegido por muchos sociólogos, de tratar las unidades de estudio como si fueran autónomas, aisladas y ahistóricas, implica descuidar importantes áreas de acción social. Muchas sociedades no europeas han quedado congeladas cuando llegaron observadores externos a estudiarlas, a través de la imposición del dominio colonial. Pero la realidad de las relaciones sociales (excepto en unas pocas partes aisladas del mundo) exige que cada "sociedad", cada tribu, cada asentamiento, sea tratado como parte de un campo de interacción en el que inciden los pueblos vecinos, la mutua influencia de la ciudad y la aldea, la índole del comercio de larga distancia y las filiaciones religiosas.

Si consideramos el norte de Ghana como un campo de esta clase, nos encontramos con una región en la que interactúan Estados y tribus acéfalas en diversos contextos. Desde el punto de vista militar, los Estados (Gonja, Mamprusi, Dagomba, Wa y Nanumba) imperaban en la zona. A través de su dominio de la caballería, los grupos gobernantes de estos reinos podían hacer incursiones en el territorio "no controlado" a efectos de capturar esclavos, para su propio uso o para venderlos.

En estos reinos, había cuatro grandes clases sociales: los gobernantes, los plebeyos (por ejemplo, pueblos "tribales" conquistados), los esclavos (que eran gradualmente incorporados) y los musulmanes.

Además de la clase de los musulmanes, conformada por una serie de grupos predominantemente hereditarios que llevaban patronímicos derivados de los mande del noroeste o de los hausa del nordeste,[1] había conversos de las otras clases, en especial esclavos y gobernantes. Incluso algunos jefes se convertían en musulmanes, aunque esta filiación obstaculizaba el cumplimieno de las partes "paganas" de sus deberes

oficiales, y no era alentada por las masas. A diferencia de las regiones de los márgenes del Sahara, la misma dicotomía político-religiosa existía en toda la zona (Marty 1922: 309). Además de los conversos locales, cabe mencionar a otro grupo, el de los extranjeros, que en su mayoría eran mercaderes musulmanes, dado que la cuestión de la cultura escrita suele relacionarse con la posición de este grupo.

La región interior Ashanti (como la denominó Rattray) albergaba varias importantes "ciudades" comerciales. En su aspecto físico, estas ciudades no se diferenciaban mucho de las aldeas locales, salvo por su mayor tamaño y porque tenían una o dos mezquitas, generalmente decoradas en el llamativo estilo sudanés.[2] Pero estas ciudades de casas de barro eran los puntos centrales de una extensa red comercial en la que los principales productos de la zona forestal, el oro y la kola, junto con bienes europeos importados, se intercambiaban por ganado, minerales (sobre todo sal y natrón) y manufacturas del norte.[3]

Los principales participantes en este comercio de larga distancia, que se extendía a través del Sahara a la costa de Berbería, y de allí a Europa y al Medio Oriente, eran todos musulmanes. De hecho, su condición de musulmanes, que implicaba la presencia de correligionarios a lo largo de las rutas comerciales, la utilización de "pasaportes" y el intercambio de cartas, era lo que les permitía dedicarse a estas actividades. Como resultado, el oeste de Sudán estaba salpicado de comunidades musulmanas de diversos tamaños; las grandes se mantenían en constante contacto con Africa del Norte y con otras ciudades sudanesas, de modo que el saber musulmán, aunque a veces entrara en decadencia, siempre estaba en condiciones de revitalizarse.

La difusión de la red comercial y del islamismo tuvo importantes efectos sobre las sociedades precoloniales del norte de Ghana, según consta en el informe que hizo Binger de su visita a la ciudad gonja de Salaga en 1888. La ciudad ya no era el gran centro comercial que había sido, pues los ashanti habían trasladado a Kintampo el centro de distribución de kola, tras la masacre de sus representantes en 1874. Con todo, los comerciantes de kola procedentes del norte solían pasar por la ciudad, que aún era el lugar de encuentro de muchos hombres de letras y que, de hecho, estaba atravesando un período de considerable actividad literaria. Entre las personas que visitó Binger se encontraban Sarif Ibrahim de Tombuctú, Al-Ḥajj Muḥammad Hatti de Bornu y Al-Ḥajj Jabiri, de origen hausa. Los tres habían estado en la Meca (adonde llevaba unos siete años llegar a pie) y habían adquirido buenos conocimientos de geografía. "Habían oído hablar de Francia, de Marsella, y sabían que teníamos vastas posesiones islámicas en el norte y este de Africa; lo que es más, a menudo nos llamaban 'amigos del Sultán de Estambul'." Al-Ḥajj Ḥatti había visitado Tripolitania y Tunicia, mientras que Al-Ḥajj Jabiri, tras pasar un tiempo en Estambul, había viajado hasta Bagdad e Iraq (1892: II, 86).[4]

Todas estas idas y venidas de peregrinos musulmanes, invasores reales y viajantes de comercio determinaron que ni las sociedades más sencillas del norte de Ghana pudieran ignorar la existencia de la escritura y la presencia de sociedades parcial o totalmente alfabetizadas. Las comunidades menos organizadas generalmente tenían respecto de ellas una actitud hostil, pues sus jefes y mercaderes las invadían para conseguir esclavos o para dominarlas políticamente. A su vez, los miembros de estas comunidades asaltaban las caravanas que pasaban por sus aldeas, tomando represalias a través del crimen y el pillaje.

¿Qué efecto tuvieron estos contactos sobre las culturas del norte de Ghana? La siguiente reseña se basa en mi trabajo de campo entre los lodagaa y gonja. Comenzaré considerando a la primera de ellas, una comunidad acéfala. En un informe anterior sobre los funerales de estos agricultores "paganos", observé que utilizaban la indumentaria musulmana de los jefes de las sociedades centralizadas para "vestir" el cuerpo en el funeral (1962: 70). Incluso entre estos enemigos de los sistemas de clases, los jefes tenían un gran prestigio, pues se los asociaba con la riqueza y la ostentación, con el comercio y las invasiones. Pero ¿qué ocurría con la escritura? Entre los lodagaa, se atribuía a la palabra escrita una influencia "mágica". De las alfardas de la casa de Meb, en Biribu, colgaba un relicario consistente en una calabaza oblonga a la que habían atado con hilos varios trozos de papel ennegrecido. Estos fragmentos, escritos con caracteres árabes, habían sido comprados a un *mallam* itinerante o adquiridos en Babile, un poblado mercantil vecino, Al igual que los creyentes del Islam, Meb asociaba estos escritos con el poder de Dios, es decir, de *Naangmin*, al que identificaba, cabe destacar, con el Alá de los musulmanes y el Jehová de los cristianos. No pretendía, sin embargo, ser un seguidor del profeta, ni mucho menos rechazar las creencias tradicionales. Pero percibía que la capacidad de los musulmanes de escribir brindaba un medio más eficaz de comunicación con lo sobrenatural y de interrelación humana: dado que la escritura permite a los hombres comunicarse a través del tiempo y el espacio, también resulta más eficaz para ponerse en contacto con deidades distantes.

Cuando Bowdich, un empleado de la Compañía de Africa, visitó Kumasi en 1817, observó la utilización generalizada de safis, bolsitas de cuero que contenían un trozo de papel en el que aparecían escritos algunos caracteres árabes, por lo común correspondientes a un versículo del Corán. El papel, por consiguiente, tenía una gran demanda entre los musulmanes. En la correspondencia contemporánea entre los musulmanes de Kumasi y los de Gonja, registrada en los manuscritos de Copenhague, hay referencias no sólo a los "encantamientos" y "fórmulas", sino también a la provisión de papel en el cual escribirlos (Levtzion 1966: 119).

Safi es el término mandingo que denota el tipo de encantamiento escrito denominado *hirz* por los árabes. Había talismanes de esta clase en Mesopotamia y en todo el Medio Oriente: la filacteria griega, el amuleto latino y el *kemi'a* judío, una cajita de cuero que contenía textos hebreos escritos en pergamino y que se usaba durante la plegaria matinal como recordatorio de la obligación de respetar la ley. Esta filacteria también servía como amuleto o talismán, pues encerraba la palabra de Dios.[5] Se han registado usos muy similares de las escrituras sagradas en todo el mundo de la cultura escrita, tanto en la sociedad de Mande (Drower 1943: 149-81) como en el Tibet budista.

El valor de la escritura como medio de comunicación con los poderes sobrenaturales parece haber sido reconocido en todo el norte de Ghana; en las comunidades acéfalas tanto como en los Estados, entre los paganos tanto como entre los musulmanes y entre los analfabetos tanto como entre los parcialmente alfabetizados. A esto se agrega el hecho de que el eclecticismo de las religiones africanas daba cabida a la incorporación de toda práctica o creencia nueva que se juzgara eficaz para resolver los diversos problemas humanos. No es sorprendente, por lo tanto, que los jefes y caciques del norte de Ghana, cualquiera sea su religión, usen sombreros con safis de cuero o amuletos plateados cosidos en ellos, en la convicción de que estas prendas les brindan, a la vez, protección y prestigio. Las grandes casacas de guerra de los ashanti,[6] consideradas capaces de detener las balas del enemigo, se confeccionaban de la misma manera, y eran el implemento más preciado del guardarropa de los jefes. Este era, sin duda, uno de los servicios más valiosos que prestaban los grupos letrados a los iletrados.[7]

La magnitud de la demanda de estos servicios se pone de relieve en el informe que hizo Bowdich de su expedición a Kumasi en 1817. Al referirse a la religión ashanti, dice Bowdich:

> La superstición más sorprendente de los ashanti es su confianza en los fetiches o safis que compran en grandes cantidades a los moros, convencidos de que esos objetos los tornan invulnerables e invencibles en la guerra, paralizan la mano del enemigo y hacen temblar sus armas, desvían la trayectoria de las balas, vuelven prolíficos a ambos sexos y ahuyentan todos los males, excepto la enfermedad (que sólo ellos pueden aliviar) y la muerte por causas naturales (1819: 271).

Las casacas de guerra a las que se cosían estos amuletos eran costosas e incómodas. Los mandingos de la región de Senegal tenían vestimentas similares y Jennequin, quien visitó el país en 1637, escribió al respecto que "estas defensas estorban tanto los movimientos de sus cuerpos que muchas veces no pueden montar a caballo sin ayuda" (Bowdich 1819: 272).[8] Les brindaban, en cambio, una gran seguridad espiritual y corporal, aunque no muy justificada, pues "varios de los capitanes

ashanti se ofrecieron a dejar que disparáramos contra ellos con armas de fuego". Esta confianza, sostiene Bowdich, era el factor que les permitía emprender sus audaces campañas militares.[9] "Los ashanti creen que las plegarias de los moros, que los han convencido de que ellos hablan con la Deidad, los vigorizan, al tiempo que desgastan gradualmente el espíritu y la fuerza de sus enemigos" (Bowdich 1819: 272). Al parecer, estas convicciones sobre la posibilidad de hablar con la Deidad (el *Nyame* ashanti no se ve como distinto del Alá musulmán ni del Jehová cristiano) eran estimuladas por su real contol de una técnica superior de comunicación humana, es decir, de la escritura.[10]

Estos importantes servicios no se prestaban gratuitamente. "Una hoja de papel", observa Bowdich, "sustentaba a un moro pobre en Coomassie durante un mes." Baba, el musulmán mamprusi de Gambaga, cobraba seis *ackies* (una media onza de oro) por "un pequeño fetiche de unas seis líneas, cosido en un estuche de tela roja". En cuanto a los atavíos militares, el gobernante ashanti le dio al rey de Dagomba "por el fetiche o casaca de guera de Apoko, la cantidad de treinta esclavos"; por otos (uno de los cuales ilustra), le pagó menos.

La capacidad de proporcionar estos bienes les daba a los reinos del norte, militarmente dominados por los ashanti, cierta fuerza compensatoria. En 1744, los ejércitos ashanti invadieron el noroeste, con los que Dagomba y el este de Gonja quedaron obligados a pagar un tributo anual al rey ashanti. Bowdich (1819: 235) considera que el acuerdo al que se llegó fue un triunfo para el gobernante de Dagomba: "A cambio de un tributo insustancial, estableció un intercambio comercial que, al proveer regularmente a sus mercados desde el interior, representaba para él tanto una ventaja como una seguridad, pues gracias a la superstición de sus belicosos vecinos se había granjeado una buena reputación por hacer safis y augurios, lo cual no sólo aumentaba sus ingresos sino que le deparaba un mayor respeto como súbdito." En otras palabras, la posición de súbditos les brindaba a estos reinos un incremento en su actividad comercial, la que incluía la venta de artículos de carácter mágico-religioso.

La índole de esta demanda de escritos mágicos fue analizada por Marty en un ensayo sobre el islamismo en Costa de Marfil (1922). Este autor comenta que, entre los pueblos de los bosques, "los únicos rastros... (del islamismo)... son los amuletos que los agni les compran, a elevado precio, a los viajantes 'marabouts' y que usan junto con dijes y talismanes fetichistas (es decir, paganos). Así, en ciertos días especiales, Boa Kouassi [Kwesi], rey de Indénié, aparece coronado con una diadema de seis estuches triangulares hechos de oro y plata, que contienen amuletos árabes" (1922: 52).

Esta mezcla religiosa es, en parte, un reflejo de los patrones de intercambio externo que existen en toda la zona. En la región de la sabana,

los principales compradores de productos eran musulmanes, ya fueran moros de Africa del Norte, hausa del centro de Sudán o "mande" del oeste. Quienes más cosas tenían para vender eran los paganos del sur, porque controlaban los escasos recursos naturales de los bosques, la kola y el oro, como también el acceso a los centros costeros de intercambio con Europa. El carácter de las relaciones de intercambio entre estos grupos, y en especial el deseo del comerciante del norte de acercarse a las fuentes de riquezas donde los precios son más bajos, ha dado lugar a una constante interacción entre el mundo musulmán y el pagano, y a una continua modificación de las respectivas culturas. La primera vía de modificación de la cultura pagana es a través de la asimilación de la magia islámica (el elemento más fácil de asimilar del islamismo), proceso que, con el tiempo, puede llevar a la plena conversión. El efecto sobre los musulmanes, por su parte, es la incorporación o conservación de prácticas tradicionales que pueden llevar a la apostasía, a una vuelta al eclecticismo o la "sepultura del Corán" (Marty 1922: 150, 151, 165, 171). La gran dispersión de los musulmanes hace que el islamismo esté sujeto a una "dégradation perpétuelle" (Marty 1922: 343); además, en las sabanas del sur los musulmanes rara vez tuvieron poder político, ni siquiera en circunstancias en que sin duda podrían haberlo logrado por las armas, si bien la situación fue distinta durante los breves gobiernos de Samory y Babatu.

Esta interpenetración a través del espacio produce, con el correr del tiempo, un estado de desequilibrio dinámico en el que generalmente tiene más fuerza el islamismo, por disponer de una mejor tecnología de comunicaciones y una más amplia red de contactos comerciales. Además, es la religión de las ciudades. En las zonas rurales, en las que ser musulmán casi no entraña beneficios extrarreligiosos, siempre tiende a incurrirse en la apostasía; " 'islamisme' est synonyme de commerce et 'animisme' de vie agricole" (Marty 1922: 395).

En cualquier momento dado, la interpenetración asume la forma de una "mezcla" en la que el intercambio de servicios es no sólo comercial, sino también político y religioso. En el siglo XIX, tanto en Costa de Marfil (Marty 1922: 309) como en Ghana (es decir, Gonja, Goody 1967: 186-7), los gobernantes eran en su mayor parte paganos, aunque aceptaban muchos servicios de sus consejeros espirituales, entre los que había paganos y también musulmanes. En lo que concierne a la religión, un aspecto de la mezcla era la provisión de talismanes musulmanes para consumo pagano. Según Marty, todos los musulmanes de Costa de Marfil prestaban este tipo de servicios, cualquiera fuera su estatus, aunque lo hacían de diferentes maneras. Los musulmanes más cultos censuraban a sus correligionarios que se desplazaban como viajantes de comercio entre las comunidades paganas, empleando técnicas de venta agresivas para colocar sus mercancías (Marty 1922: 437). Para algunos mu-

sulmanes, ésta era la principal ocupación, y un renombrado *mallam*, Sidiki Koné, fue catalogado por Marty como "un marabout au service des fétichistes, sans plus" (1922: 63).

¿En qué radica el atractivo del islamismo para los paganos? Hay indudables motivos de atracción, como la superioridad comercial y la mayor certeza doctrinaria, pero el principal es la posesión de una tecnología superior en el dominio intelectual: la tecnología de la escritura. "Et surtout", escribe Marty, "et plus que tout le reste, le prestige du science, de l'instruction, de l'école, du livre, de l'écriture" (1922: 96). Marty cita el informe de René Caillié de su viaje a Tombuctú (1827), en el que se menciona que los bambara paganos sentían un gran respeto por los seguidores de Mahoma y por su escritura, a la que veían como "una especie de magia". Como hemos observado, sin embargo, los usos mágicos surgen de las ventajas "racionales" de la tecnología de la escritura, y la elevada demanda de la magia islámica (y otros sistemas de escritura) refleja el reconocimiento de su superioridad en la esfera de las comunicaciones.

Yo encontré una segunda forma de utilización de la palabra escrita por parte de alguien que no sabía leer ni escribir, durante mi estadía en Birifu, a comienzos de la década de 1950. A mi regreso a la aldea tras una ausencia de varios meses, fui a visitar a un adivino llamado Oyie, quien poco antes había vuelto de un viaje a Kumassi. La técnica de Oyie difería mucho de la de otros adivinos de los lodagaa y de sus vecinos, y es muy probable que contuviera elementos tomados de algunas prácticas islámicas conocidas, ya que incluía el empleo de un libro. Oyie utilizaba algunos de los elementos acostumbrados del adivino tradicional: piedras de diversos tipos, la corteza de un árbol *kakaala* y una vara en forma de L que el cliente debe aferrar para conocer la verdad. Estos objetos se asocian con las criaturas del bosque: las piedras provienen de la montaña y del río, la corteza y la vara, de un árbol especial, y esos tres lugares, la montaña, el río y el árbol, son las principales moradas de los *kontome*, seres de los bosques que le crean problemas al hombre, pero que también lo ayudan a comprender el mundo sobrenatural y que, en el caso de Oyie, supuestamente le habían enseñado a leer. Pues además de los elementos usuales, Oyie disponía de un taburete pequeño, de extraña forma, en el que apoyaba un libro de ejercicios escolares lleno de sumas de libras, chelines y peniques. Oyie sostenía el libro de costado con una mano y con la otra tomaba un lápiz, lo hacía dar vueltas por unos segundos sobre la página y luego lo lanzaba de una cifra a otra, como si estuviera sumando las líneas horizontales y no las columnas verticales. De súbito, mientras apunta hacia algo en las cifras, Oyie dice: "Veo tus vacas" (o alguna otra frase similar), se dirige a su cliente y vocifera una pregunta, parpadeando rápidamente al hacerlo. Procede a hacer más preguntas. El lápiz vuelve a lanzarse hacia algo, y nueva-

mente Oyie hace una serie de preguntas. Por último, enuncia una sucesión de proverbios (*zukpaaro*) y dichos ingeniosos, mientras las personas que lo rodean emiten murmullos de aprobación ante estas oportunas apelaciones al saber tradicional.

También en este caso, la escritura es usada por alguien que no sabe escribir como medio de comunicación con los poderes sobrenaturales. Por un lado, esta práctica tiene una clara afinidad con el uso de los signos gráficos con fines mágico-religiosos, uso muy difundido en el oeste de Sudán. Los miembros lodagaa suelen emplear el signo de la cruz, toscamente pintado con agua medicinal en una piedra plana, para proteger sus campos de diversos peligros; los dogones tienen un repertorio más complejo de signos (Griaule 1951). Por otro lado, los rasgos específicos de la nueva técnica son resultado del contacto de una sociedad oral con otra que está haciendo uso (aunque en forma limitada) de técnicas escritas.

La enorme impresión que puede causarle la escritura a un hombre con cultura oral se revela en un pasaje de la autobiografía de un ibo del siglo XIX, quien fue capturado, vendido a mercaderes europeos y transportado a América. Este cautivo, Olaudah Equiano, fue llevado más tarde a Inglaterra, donde tomó contacto por primera vez con la escritura contenida en libros que aparentemente "hablaban".

> Muchas veces había visto a mi amo y a Dick dedicados a leer, y sentía una gran curiosidad por hablar con los libros, como pensaba que hacían ellos, y así aprender cómo tuvieron comienzo todas las cosas. Con este propósito, a menudo tomaba un libro y le hablaba y luego me lo llevaba al oído, cuando estaba a solas, en la esperanza de que me contestara. Y me preocupaba mucho constatar que el libro permanecía en silencio [1967: 40].[11]

Para las culturas ágrafas, tanto en el norte de Ghana como en todo el mundo, la magia de la palabra escrita provenía de su valor pragmático como medio de comunicación, de su asociación con un clero, y del gran prestigio y el adelanto técnico de las culturas de las que formaba parte.

Pero además de las comunidades verdaderamente ágrafas, como la de lodagaa, en la que la escritura sólo tenía un papel muy periférico en la vida religiosa, en el norte de Ghana (como en el resto de la región de la sabana del oeste de Sudán) había un conjunto de reinos en los cuales la escritura cumplía una función bien definida.[12]

Me referiré ahora al papel de la escritura en uno de estos Estados (o ex Estados): el reino de Gonja. Comenzaré por recordar la distinción que antes efectué entre los musulmanes más antiguos de Gonja y los extranjeros más recientemente llegados, de los cuales algunos son colonos y otros, visitantes.[13]

Los musulmanes más antiguos son los únicos que tienen acceso al cargo de imán de los jefes supremos y divisionales, de quienes son con-

sejeros. También son los representantes oficiales de la comunidad islámica frente al grupo gobernante. Al margen de estos imanes políticos, existe un cargo con el mismo nombre en los poblados de Dokrupe y Larabanga, anteriores a Gonja. Sólo en la ciudad de Salaga, que antes fue un importante centro comercial, la comunidad extranjera tiene su propio *imam*, con funciones principalmente internas.[14]

Hoy en día, el índice de alfabetismo entre los musulmanes de Gonja es bajo, cualquiera sea la base sobre la que se lo calcule. En otras épocas, Gbuipe (o Buipe) y su predecesor, el pueblo de Manwule, anterior a Gonja, eran importantes centros del Islam. Gbuipe es el sitio donde está enterrado el legendario conquistador de Gonja, Ndewura Jakpa, y el imán del jefe máximo era escogido entre los musulmanes de este pueblo. A comienzos del siglo XIX, los habitantes musulmanes de Gbuipe tenían estrechas relaciones con la capital ashanti de Kumasi. Pero en la década de 1940, el jefe máximo de Gonja dejó de elegir a su imán entre la gente de esa ciudad "tras la desgracia del último Limam (imán) de Yabum, que no sabía leer la escritura árabe" (Tomlinson 1954: manuscrito 30). En 1956, sólo encontré tres hombres que sabían leer; la población era pequeña y la escritura no tenía muchos usos. Habiendo sido antes un importante centro para el comercio de kola, Gbuipe era ahora una atrasada aldea rural de unos 350 habitantes.[15] Si bien uno de los *mallams* tomaba alumnos (un muchacho vivía con él y trabajaba en sus tierras), no lo vi dar ninguna clase durante las muchas horas que pasé en su casa. De hecho, las tres personas que sabían leer se habían educado en otras partes: en ciudades en las que los musulmanes extranjeros brindaban una instrucción más adecuada (como Salaga, Daboya y Prang). Para aprender a leer y escribir, aun en forma rudimentaria, era necesario residir durante largo tiempo fuera de la comunidad local. Cabe agregar que la actividad de estudiar, en éste y en todos los demás pueblos del oeste de Sudán, era peripatética, pues los alumnos pasaban de un maestro a otro a efectos de adquirir más conocimientos. El traslado de los estudiantes de un sitio a otro es un rasgo característico incluso de los sistemas educacionales más avanzados, pero cuando el sistema peripatético es dominante y se manifiesta en los niveles elementales de la enseñanza, es indicio del carácter restringido de la cultura escrita: el movimiento de los medios de comunicación aún no ha suplido con eficacia al movimiento de las personas, esencial para la transmisión oral.

Una razón de la pobreza de la enseñanza en Gbuipe era el cambio operado en la situación económica. De ser un gran centro mercantil, el pueblo había pasado a depender de la agricultura y la venta de carne de caza para su subsistencia. En esta situación se encontraban tanto los musulmanes como los plebeyos y los jefes. El jefe divisional no se ocupaba personalmente de las tierras, a diferencia de los demás hombres

adultos, que en su mayoría lo hacían de la manera intermitente, característica de la actividad agrícola en Gonja.

En otros centros comerciales más activos, los musulmanes de Gonja se ocupan más que los extranjeros de las tareas agrícolas, pues aunque también se dedican al comercio (y algunos jóvenes pasan mucho tiempo "caminando de un lado a otro" para vender sus mercancías), dependen en gran medida de los comerciantes de larga distancia, de los extranjeros que tienen una red de contactos más amplia, de los *madugu* ("jefes de caravana", en hausa) que han venido a establecerse para actuar como agentes locales y administradores de las tierras de sus compatriotas. Y dado que los musulmanes locales dependen en menor medida del comercio, también tienden a usar menos la escritura.

La escritura no era el principal medio utilizado en las transacciones comerciales: los tratos tenían lugar en el ámbito de la interrelación oral y los cálculos se hacían mentalmente.[16] De hecho, una diferencia esencial entre el mercado de Europa y los del Medio Oriente y Africa es que, en Occidente, se ha adoptado la técnica, propia de la cultura escrita, de exhibir un precio fijo, mientras que en las otras dos regiones se emplea el método oral de regatear en torno a una oferta flexible. Los que están habituados a uno de estos tipos de transacción suelen rechazar el otro, pues consideran que transgrede su ética económica, su modo de comunicación monetaria. Pero fuera de la actividad misma de vender, la escritura en árabe se utiliza muy poco en Gonja, incluso en materia de contabilidad, lo que a su vez limita el alcance de las operaciones económicas que pueden emprenderse.[17]

Es probable que anteriormente se hiciera mayor uso de la escritura con fines comerciales. Se sabe que desde épocas antiguas se empleaban técnicas escritas en el comercio del Sahara, pues en el año 961 d.C., el geógrafo Ibn Hawkal menciona el uso de notas de débito por la suma de 42.000 denarios: más de 100.000 libras a valores actuales (Hunwick 1964: 25). También se encontró, en Katsina, un libro de débitos y contratos de un mercader tuwatí de principios del siglo XIX (Hunwick 1965: 36). Y cerca de esa zona, en el norte de Costa de Marfil, los que aprendían a leer y escribir utilizaban sus conocimientos para llevar registros personales. Muchos *mallam* registraban los nacimientos producidos en la familia y las sumas pagadas en los contratos matrimoniales.

> Los que se dedican al comercio, por consiguiente, conocen los rudimentos de la contabilidad [Marty 1922: 267]... Algunos utilizan tablas de escribir hechas de madera para anotar itinerarios, pérdidas y ganancias, créditos y débitos, las aldeas en las que han comerciado o residido, los préstamos efectuados, los datos correspondientes a la región por la que pasan, como los nombres de sus poblados, de sus jefes, etcétera... La escritura árabe, por lo tanto, es constantemente usada en la vida cotidiana. Hoy en día, también les

permite a los mercaderes de Mande comparar los precios de los bienes importados en diferentes tiendas y adquirirlos al precio más bajo [1922: 400].

En Gonja, la única clase de contabilidad de la que tengo noticia consiste en los sencillos registros de pagos que figuran en los documentos de Kpandai (Apéndice I, Sección F), referidos a los impuestos europeos.

Un poco más al norte, el viajero francés Binger observó la utilización de la escritura en las barras de sal provenientes de las minas de Taodeni, en el Sahara (I, 375). Esta escritura consistía en diversos signos, junto con nombres propios que Binger supuso serían los del primer comprador o del productor mismo (374). Es posible que esas marcas de identificación sean indicio de la existencia de un sistema de crédito semejante al que actualmente se emplea en el comercio del pescado de Ghana, pero también pueden haber sido puestas con propósitos mágicos. Hasta el día de hoy se encuentran pequeños fragmentos de piedras de sal en los mercados del norte de Ghana, donde se les asigna un valor ritual muy superior al de la sal en polvo. Parte de este valor podría derivarse de las palabras santas inscriptas en las barras, las que quizá también sirvan como protección contra el robo o la destrucción.

Otras formas escritas empleadas en el curso de la actividad comercial eran el itinerario y el "pasaporte". Todo buen musulmán debía llevar un itinerario del camino a la Meca,[18] en caso de encontrarse en condiciones de hacer la peregrinación y cumplir así con uno de los principales deberes religiosos. También podía llevar itinerarios de las rutas por las que viajaba en el curso de su actividad comercial, y de éstos nos brinda algunos ejemplos Dupuis, jefe de la misión diplomática británica a Kumasi en 1820, quien comprobó allí la utilidad de sus conocimientos del árabe.[19] Otro ejemplo es suministrado por Abu Bakr al-Ṣiddiq, capturado en ocasión de un ataque de Abron ("Bonduku") a Buna a principios del siglo XIX. Este cautivo fue vendido a mercaderes europeos y transportado a las Indias Occidentales, donde su capacidad de escribir llamó la atención de R.R. Madden,quien tuvo un importante papel en el movimiento por la abolición del tráfico de esclavos.[20]

El pasaporte era una carta de presentación escrita por un musulmán a un conocido suyo de otra ciudad con el objeto de presentarle a un tercero. A Binger le dieron un salvoconducto de este tipo cuando pasó por la actual Costa de Marfil en camino a la capital mossi de Wagadugu. Su anfitrión, Diarawary Wattara, le dio una carta cuyo encabezamiento revela su proximidad con la tradición oral: "Alabado sea Dios que nos da el papel como mensajero y el cálamo como lengua." A continuación, el autor de la carta encomienda a su huésped cristiano a los gobernantes de las diversas ciudades por las que éste ha de pasar (I, 331-2).

También se utilizaban otras cartas de estilo menos formal en la organización de las caravanas. El comercio de caravanas era una empresa a

gran escala, en la que varios mercaderes se agrupaban bajo la conducción de un jefe experimentado y sus colaboradores, quienes actuaban como organizadores, guías, agentes y, sobre todo, protectores. Las caravanas eran numerosas, de 150 a 200 integrantes en la ruta del noroeste (Marty 1922: 61), y aun más grandes a partir de Hausaland. Una de las principales razones para viajar en una compañía de estas dimensiones era prevenir las depredaciones de los pueblos a través de los cuales había que pasar, fueran éstos acéfalos, centralizados o saqueadores.[21]

En el comercio de larga distancia practicado en esta escala, la escritura era importante, pues servía para mantener una conexión entre las comunidades mercantes dispersas. Pero su función más específica era posibilitar que los clientes o agentes de lugares distantes hicieran sus pedidos de bienes o servicios, como se advierte en la correspondencia entre Kumasi, Gbuipe y Salaga a principios del siglo XIX (Apéndice I, Sección B). Esta misma correspondencia demuestra que las cartas también se usaban con fines más personales, como informar sobre la muerte de alguien y la pena de sus deudos. Hasta el día de hoy, uno de los principales usos de la escritura en los poblados más pequeños es la redacción de telegramas para avisar sobre el funeral de alguien a los parientes. Este servicio tiene una gran demanda entre los analfabetos, y a menudo se puede ver a un escribiente sentado junto a la puerta de la oficina de correos local, esperando clientes. El cuerpo de escritos de Gonja, enumerado en el Apéndice I, incluye otros dos grupos de cartas, pero ninguno de ellos se relaciona con la actividad comercial.

Si el comercio no era uno de los fines para los que se usaba la escritura entre los musulmanes "locales", ¿cuáles eran sus principales usos? El cargo de imán del jefe divisional incluía la función de escriba, tanto como la de consejero. El imán era el responsable de la correspondencia oficial entre los jefes de los poderes soberanos.[22] "Alabado sea Dios", escribió un musulmán de Kumasi, "que creó la pluma para usarla como habla, y que hizo el papel que podemos enviar, en lugar de embajadores, de un país a otro" (Wilks 1966b: 329). Los pactos y alianzas, por su parte, rara vez se registraban por escrito,[23] ya que en general se juraban verbalmente, sobre el Corán, de la manera que describe Braimah en su informe sobre las gueras civiles de Salaga (1967: 6, 7, 38). En este caso, el Corán tenía un uso similar al de la Biblia cristiana: los castigos por violar una "regla" difícil de aplicar para los humanos son puestos fuera de las manos de los mortales.[24]

En Gonja, no se utilizaba la escritura para registrar casos judiciales (Krause da un ejemplo excepcional al respecto). Un motivo de esto era que la ley islámica no se aplicaba en el plano político: el poder judicial se componía de jefes, y no de *mallams*. Estos últimos intervienen en los litigios como mediadores entre las partes en conflicto, y aunque sus voces son escuchadas, dentro y fuera del consejo, nunca escuché una

apelación específica a las leyes musulmanas en esas asambleas, salvo algunas referencias generales a la voluntad de Dios. En las comunidades mercantiles más grandes, como Salaga, y dentro de ciertos grupos musulmanes (por ejemplo, en Bole), los códigos islámicos son una fuente de derecho establecida, como se advierte en la lista de libros del Apéndice II. Pero en lo que respecta al Estado como totalidad, la situación difería radicalmente de la observada en el norte de Nigeria tras la conquista fulani a principios del siglo XIX, donde los alkalis (*qadis*) aplicaban las leyes islámicas.

Otro corpus de correspondencia de Gonja proviene de la colección de Al-Ḥajj Baba de Kpandai (ahora, Jawula Ababio, jefe de Kpembe). Comprende cartas escritas por su padre, Mahama Karatu, más tarde Jawula, jefe de Kpembe (1931-6), dirigidas en su mayor parte a musulmanes cultos de Salaga y otros sitios del norte de Ghana, en especial a Mallam Al-Ḥasan, compilador de las historias en hausa de los pueblos de Mossi, Mamprusi y Dagomba.[25] Los documentos administrativos de los que forman parte estas cartas (Apéndice I, Sección F) también incluyen notas sobre personas, aldeas y tribus. Algunas de ellas fueron escritas en respuesta a las exigencias del régimen colonial, que requería una elaborada documentación de los pagos y otras transacciones financieras, bajo el control de un conjunto de funcionarios inquisitivos, cuya tarea era instituir una serie completa de libros de registros que sirvieran como referencia. Uno de los cambios más llamativos e inmediatos provocados por la conquista colonial se produjo en la esfera de las técnicas de administración, donde el uso de la escritura fue constante, incluso en medio de la campaña inicial para establecer el dominio británico. Los funcionarios distritales no sólo debían llevar registros detallados de gastos, libros de padrones con información sobre cada aldea, diarios personales especificando su trabajo, sus movimientos, etcétera, sino también hacer un registro de los casos penales y civiles que atendían y del dinero que cobraban por las caravanas, los transportes y otros impuestos. Además, mantenían una copiosa correspondencia, tanto privada como oficial. La comunicación por escrito tuvo un enorme incremento, y la instauración de este tipo de administración (basada en la difusión de la cultura escrita seglar) parece haber estimulado el uso de la escritura entre quienes conocían el sistema árabe. Aun así, el caso de Jawula fue excepcional; los jefes de Gonja rara vez sabían leer y escribir porque en su mayoría no eran musulmanes, aunque participaban en las festividades islámicas y observaban algunas prácticas mahometanas. Pero el padre de Jawula se había dedicado al comercio de larga distancia (una ocupación sumamente inusual para un príncipe de Gonja) y, como consecuencia, se había convertido al islamismo. De hecho, habría sido difícil practicar el comercio en el norte sin ser musulmán. Debido a sus riquezas, su educación arábiga, su capacidad para el comer-

cio y sus dotes de líder, Mahama Karatu atrajo la atención de los administradores alemanes, en primer lugar, y luego de los británicos, que los sucedieron en Togo a partir de 1914. Siguiendo los pasos habituales, Mahama llegó a ser jefe de Kpembe, pero su adhesión al Islam, combinada con su conducta autoritaria, determinaron su caída. Los demás jefes lo destituyeron, argumentando que había manifestado su intención de hacer una peregrinación a la Meca y dejar a su hijo como delegado.

Jawula fue un jefe inusual en varios sentidos. Es evidente que su educación lo llevó a hacer mayor uso de las técnicas de la cultura escrita que otros gobernadores del norte de Ghana, quienes delegaban esas tareas a sus imanes.

Es difícil evaluar los alcances de la práctica de escribir cartas en la Gonja precolonial (y en el norte de Ghana, en general), en parte debido a que la condición de la cultura escrita existente (que catalogo como "restringida") ocasiona grandes variaciones en el tiempo y en el espacio. Pero si bien hay pocos indicios de que hubiera el mismo volumen de correspondencia oficial y de otros tipos que existía en Bornu y Hausaland, la ciudad de Salaga fue la cuna de un tratado sobre la producción epistolar islámica, escrito en 1877 y publicado más tarde en El Cairo. Me refiero al *Kitab al-sarḥat al-wariqa*, primera obra conocida de Al-Ḥajj 'Umar b. Abi Bakr, el notable estudioso nacido en Kano que se radicó en Gonja alrededor del año 1870. Este manual para escribir cartas (que comprende una serie de modelos junto con consejos para los secretarios), parece deberle más, en lo que respecta a su fuente de inspiración, al medio en el que se educó su autor (las ciudades hausas de Kano, Kebbi y Gobir) que al lugar en que éste se encontraba por ser su padre mercader de frutos de kola, y en el que propició un considerable resurgimiento de la actividad intelectual.

La otra función relacionada con la escritura que tenían los musulmanes de Gonja (la de escribir cartas era común a los extranjeros y a los residentes locales, aunque estaba más difundida entre los primeros) era la de llevar listas formales de los antiguos jefes y sus imanes. En Kpembe, la capital de Gonja oriental, en ocasión de la principal festividad de Damba, celebrada en el aniversario del nacimiento del profeta, se leían en público los nombres de los anteriores jefes de la división.[26] La función de estos registros es en parte histórica, pero también tiene connotaciones político-religiosas. Dado que tanto los jefes como los imanes pertenecen a determinados grupos patronímicos, la recitación de los nombres de las autoridades anteriores tiene el efecto de corroborar su derecho al cargo y, al mismo tiempo, legitima ese cargo frente al pueblo. La recitación es además una plegaria por el bienestar de los muertos, así como de los vivos, pues está destinada a aplacar a los antiguos jefes y también a invocarlos (implícita, más que explícitamente) para que ayuden al jefe actual y a su pueblo. A cambio de éstos y otros

servicios similares, los musulmanes de Gonja esperan recibir beneficios y dádivas de parte de las autoridades.

En un caso destacado, los musulmanes locales probaron ser custodios de la tradición en un aspecto más fundamental. En 1752, Al-Ḥajj Muḥammad b. Muṣṭafa escribió una historia del reino que comprendía un relato de la leyenda de su origen y una crónica anual de los acontecimientos sucedidos desde la muerte del rey, 'Abbas, el 25 de mayo de 1710; imán 'Umar Kunandi b. 'Umar le agregó un apéndice para los años 1763 a 1766. Estos dos hombres eran muy cultos y sus horizontes abarcaron, al menos en parte, el mundo mediterráneo. Muḥammad hizo la peregrinación a la Meca.[27] En 1731/2, su padre, Muṣṭafá, emprendió el viaje, pero murió al año siguiente cerca de la ciudad hausa de Katsina. Muḥammad inició la peregrinación en 1733/4 y regresó tres años después, lo que indica que la hizo muy rápidamente, dado que por lo común llevaba unos siete años.[28] Este y otros viajes realizados revelan que Gonja estaba en constante contacto con el mundo exterior y su cultura escrita. En 1724/5, Sulayman y Abu Bakr emprendieron el viaje a la Meca; se sabe que al menos el primero de ellos regresó, pues hay constancia de su muerte en 1746/7. El año anterior, había regresado de la Meca Ṣaliḥ b. al-Amin.[29]

La iniciativa de registrar la historia del reino (éste es, hasta el presente, el único registro que existe sobre el norte de Ghana) puede haber sido fomentada desde el Medio Oriente, a través de contactos con peregrinos y estudiosos. Tal vez fue estimulada por las tradiciones históricas del propio Sudán occidental. El sultán Bello de Sokoto plantea que la escritura de historias en Sudán se remonta a Mallam Yusiyu, probablemente del siglo XVI, quien escribió que "cada vez que conocía a una persona le preguntaba de dónde venía... Más tarde, escribió toda la información que había recogido que fuera digna de ser registrada. Antes de esto, la actividad intelectual había estado limitada al aprendizaje tradicional. Desde esta época en adelante, la escritura histórica se volvió común" (Hiskett 1957: 571). El nacimiento de la escritura histórica en el norte de Nigeria parece haber sido estimulado por algunos *mallams* procedentes de Tombuctú, ciudad que ya estaba en pleno florecimiento desde el siglo anterior, y que contaba con tres eruditos destacados: Aḥmad Baba, el cronista, Maḥmud Kati (m. 1543), autor del *Ta'rikh al-fattash*, y al-Sa'di (*floruit* 1635), también historiador.

En Gonja surgieron también otros documentos históricos, que figuran en el Apéndice I. Especialmente dignos de mención son los escritos sobre la guerra civil de Salaga en 1892 y la serie de historias de diferentes Estados registradas por Mallam Al-Ḥasan. Es posible, sin embargo, que estas obras no representen una continuación de las tradiciones literarias locales, sino una respuesta al dominio colonial, una contestación a las preguntas sobre la historia que formulaban con frecuencia los administradores extranjeros.[30]

Como quiera que sea, cabe destacar que ni Salaga, ni Gonja, ni el norte de Ghana, ni tampoco el oeste de Sudán, pueden considerarse sistemas cerrados a efectos de su análisis sociocultural. En sus estudios de las sociedades no europeas, la mayoría de los sociólogos ha tendido a exagerar la importancia de las relaciones internas frente a las externas.[31] Se ha prestado muy poca atención a los conflictos fronterizos, el comercio intertribal, los matrimonios con extranjeros y las guerras, en parte como consecuencia de los métodos de estudio empleados y de los enfoques "teóricos" aplicados.[32] Tanto los análisis funcionales como los estructurales (de cualquiera de las "escuelas") tienden a poner un acento excesivo en la homogeneidad social y cultural, imponiendo así un prematuro *rigor mortis* a un vasto campo de acción y de creencias humanas. Esto se pone en evidencia con suma claridad en algunos análisis recientes de los sistemas religiosos y mitológicos.[33]

Los sistemas institucionales de creencias, dado que dependen directamente de la interrelación lingüística, son muy susceptibles a los cambios en la red de comunicación, la que a su vez es influida por los cambios producidos en los medios. La introducción de la cultura escrita, aun en forma restringida, tiene el efecto inmediato de expandir los horizontes intelectuales de una comunidad, poniendo al menos a algunos de sus miembros en activo contacto con las ideas de otros individuos de diversas culturas y distintas épocas. La influencia de ese contacto varía, como es lógico, de un lugar a otro, entre las sociedades y dentro de cada una de ellas. Pero no puede ser indiferente para la vida intelectual de cualquier sociedad que algunos de sus miembros más respetados estén asimilando ideas religiosas, practicando sistemas de adivinación y adquiriendo capacidades mentales que han surgido en un contexto muy diferente,o en una época muy distinta. Estas ideas siempre son sometidas a un proceso de reinterpretación en el plano local, pero nunca pueden incorporarse plenamente a la cultura concreta a la que se han transmitido sin modificar esa cultura en algunos aspectos fudamentales. Además, las ideas transmitidas a través de medios escritos no son incorporadas por entero como las que se comunican en forma oral, porque el texto suministra una forma de control sobre las transformaciones que se han operado. Ese control no suele ser tomado en cuenta, pero en ciertos momentos críticos siempre es posible recurrir a la versión original.

En todo el norte de Ghana, como en el resto de Sudán occidental, en medio de un campesinado básicamente analfabeto, hay pequeños grupos dispersos de personas que saben leer y escribir en árabe, hausa y otras lenguas locales. En esas condiciones, la cultura escrita de cada uno de esos grupos es necesariamente precaria; una comunidad musulmana pequeña puede quedarse sin ningún miembro que sepa leer y escribir, lo que podría conducir a una vuelta al paganismo, tal como ha

sucedido con varios grupos de la región.[34] Por otra parte, siempre es posible que haya un resurgimiento del saber musulmán mientras el Islam conserve su peso simbólico, dado que algún miembro de la comunidad podría enviar a un hijo a estudiar a una ciudad distante.[35] Y los libros, aunque no sean leídos, permanecerán en sus anaqueles (si bien expuestos a las depredaciones de las hormigas blancas, los gusanos y el viento seco del norte). No es posible, pues, analizar exhaustivamente Estados como Gonja, Dagomba o los reinos mossi, ni tampoco ninguna "tribu" acéfala como las de los lodagaa o tallensi, sin tomar en cuenta los nexos intelectuales que ponen en contacto (o potencialmente en contacto) al oeste de Sudán con el mundo islámico de Africa del Norte y el Oriente Medio, y a través de éstos, con las civilizaciones grecorromanas y semíticas del Mediterráneo oriental.

Los nexos de este sistema de comunicación intelectual son los libros en los que se almacena información y los hombres capacitados para interpretarlos. Y esos nexos existen no sólo en las principales ciudades del oeste de Sudán, sino también en pueblos relativamente pequeños distribuidos a lo largo de la multitud de rutas comerciales que atraviesan la región de la sabana: sitios como Salaga (con una población de 4.199 habitantes en 1960) en Gonja y, más al norte, sobre la ruta histórica a la capital mossi de Wagadugu, situada en las laderas de las montañas Tong en las que residen los tallensi, poblados como Pong-Tamale (población: 2.354) y Savelugu (población: 5.949) en Dagomba.[36] Estos desordenados amontonamientos de chozas, con apenas una mezquita que se eleva por encima de los techos de paja, atraen poco o nada la atención de los viajeros contemporáneos. Sin embargo, contenían, y aún contienen, bibliotecas con libros, algunos de ellos de origen local, pero en su mayoría procedentes de Africa del Norte y aun de más lejos. La biblioteca de al-Ḥajj Ḥusayn de Savelugu, por ejemplo, contiene cuarenta y tres títulos, que el autor clasificó en cuatro categorías:[37]

(1) Jurisprudencia (en su mayor parte, maliki)	15 "libros"
(2) Sintaxis (*'ilm al-naḥw*)	18
(3) Morfología (*'ilm al-ṣarf*)	3
(4) Lengua árabe y diccionarios	7

La biblioteca de otro habitante de Savelugu, Mallam Abu Bakr b. Muḥammad, el maestro de una escuela árabe (*makaranta*)[38] de Pong Tamale, comprendía veintiún volúmenes, entre cuyos autores se contaban individuos nativos de Cordova, Bagdad y Kairouan (Tunicia), distantes entre sí en el tiempo tanto como en el espacio (Apéndice II). Un estudio reciente de las bibliotecas de Salaga reveló la existencia de 495 títulos en la bibliotecas de catorce hombres, lo que da un promedio de treinta y cinco libros por persona. Estas obras son, en su mayoría, co-

pias impresas de origen relativamente reciente; además de ellas, casi todos los antiguos residentes de Salaga tienen copias manuscritas adquiridas en un período anterior, ya sea a través de un viaje, una compra local, por herencia o por su propia actividad como escribas.[39]

Estos no son, en absoluto, ejemplos aislados. En Costa de Marfil, en 1920, todo *mallam* poseía una biblioteca que, por lo general, incluía tres o cuatro volúmenes, mientras que algunos tenían colecciones mucho más grandes, de hasta 200 obras (Marty 1922: 274-5). Hay catálogos recientes de las colecciones de manuscritos que nos dan una idea de la cantidad de obras escritas que circulan en Africa Occidental. Arif y Hakima, en su catálogo de las bibliotecas de Jos, registran más de mil manuscritos. Estos son de muy distintas clases, y los principales temas que abarcan son historia, religión, lengua (gramática árabe), poesía, astronomía, astrología, matemáticas, folklore, prosa, geografía, educación, sociología, lógica y jurisprudencia (1965: vi). Las bibliotecas de esta variedad y tamaño suelen encontrarse en las ciudades más grandes, como Kano y Tombuctú. Al igual que hoy en día, muchos viajaban hasta ellas para tomar clases con los maestros más eruditos y así aumentar sus conocimientos a través del estudio de libros. En esas ciudades, había centros de enseñanza permanentes en torno a las mezquitas, que eran la contraparte, por su origen y su función, de las universidades medievales de Europa occidental. La mezquita de Al-Azhar en El Cairo era el exponente más destacado. El explorador francés Dubois, quien visitó Tombuctú poco después de la conquista, a fines del siglo XIX, describió en términos muy elogiosos los logros de la "universidad" de Sankore.[40] A principios del siglo XVII, esta universidad "estaba en su máximo esplendor, y la reputación de sus profesores era conocida no sólo en los países del Africa negra, sino en toda el Afica árabe. A ella acudían extranjeros povenientes de Marruecos, Túnez y Egipto. La civilización árabe estrechó su mano con la civilización de Egipto, y esta unión condujo al apogeo de Tombuctú (1494-1591)" (1897: 237-8).

Ese apogeo tuvo lugar durante el período en que la ocupación de Songay creó condiciones de relativa paz, y terminó con la invasión marroquí a través del Sahara, llevada a cabo, en parte, por renegados cristianos, que actuaron como soldados mercenarios, y respaldada por la asistencia técnica que prestó la reina protestante de Inglaterra a cambio del salitre que necesitaba para la pólvora. Tombuctú se rebeló y fue reprimida; sus eruditos más destacados debieron irse a Marruecos. Entre éstos estaba Aḥmad Baba (1556-1627), miembro de la familia Masufa Tuareg de Aquit, de la que surgió una sucesión de eruditos *qaḍis*. Aḥmad Baba llegó a ser un famoso maestro en Marrakesh, donde escribió: "Entre todos mis amigos, yo era el que menos libros tenía, pero cuando vuestros soldados me saquearon, se llevaron 1.600 volúmenes" (citado de *Bedzl el Mouasaha* por Dubois, 1897: 307).

Grandes cantidades de manuscritos se importaban de Africa del Norte. En el siglo XVI, Leo Africanus, un moro capturado por los cristanos que trabajaba para el Vaticano, escribió: "Aquí llegan diversos manuscritos o libros escritos desde Berbería, y se venden por dinero, más que a cambio de otras mercancías" (1600: 288). Leo Afaricanus se quejaba de que había muchos médicos, jueces y sacerdotes totalmente ignorantes, pero el tenor de este comentario tal vez fuera dictado por su situación de converso cristiano. Desde que Mansa Musa, rey de Malí de 1307 a 1332, regresó de su peregrinación acompañado por hombres de letras del Medio Oriente, los emperadores del clan Keita prestaron un gran respaldo a la enseñanza y la escritura: se importaron libros, se fomentó la creación de escuelas, se emplearon copistas y se construyeron mezquitas.

La cultura literaria que surgió con la difusión del islamismo no fue meramente receptiva. Además de leer libros, los hombres los escribían, y algunos de ellos son trabajos de considerable mérito. Conocemos los nombres de cuarenta obras de Aḥmad Baba. Además de un tratado de astronomía en verso y de algunos comentarios sobre los textos sagrados, sus escritos consisten principalmente en explicaciones sobre el derecho maliki. Durante su exilio, escribió *Al-Kashf wa 'l-bayan* (o *Miraz*), una disertación acerca de los diferentes pueblos de Sudán, en la que indicaba cuáles eran musulmanes y cuáles paganos (y por lo tanto potenciales esclavos). También escribió *Nail al-ibtihaj*, un diccionario biográfico que constituye la principal fuente de información sobre los maestros malikis de la época; por medio de este volumen es posible "reconstruir el pasado intelectual de Tombuctú" (Dubois 1897: 309).[41] Una de las obras más notables de la región del recodo del Níger fue escrita bajo el dominio marroquí: *Ta'rikh al-Sudan*, de 'Abd al-Raḥman al-Sa'di al-Tinbukti, una fuente invalorable sobre la historia de Sudán occidental y uno de los muchos manuscritos referentes a la historia local, de los cuales son ejemplos menores las crónicas de Kano y Gonja. Al regresar de su peregrinación, esos hombres de letras de Tombuctú, algunos de los cuales habían estudiado en Egipto con maestros como Al-Suyuti (d. 1505), escribieron libros de texto y comentarios para sus alumnos y para difundir sus conocimientos a Hausaland y otros lugares (Hunwick 1964*a*: 30).

Tombuctú fue de fundamental importancia para la difusión de las actividades intelectuales por toda Africa Occidental, pero ni siquiera la escritura creativa estaba confinada a éste ni a ningún otro de los principales centros de enseñanza. En Gonja, en la periferia misma del mundo islámico, encontramos no sólo las crónicas de mediados del siglo XVIII, sino también, en el siglo siguiente (la larga brecha temporal, correspondiente al período del dominio de los ashanti, podría tener significación histórica), la extraordinaria colección de obras escritas por Al-Ḥajj 'Umar,

que incluye tratados teológicos, poesías históricas, poemas de protesta anticristiana, un manual para escribir cartas y otros escritos de carácter más efímero (Apéndice I, sección C). Estas obras de Al-Ḥajj 'Umar, escritas en árabe y hausa, tienen cierto valor literario, en especial su poema sobre la llegada de los cristianos y algunas de sus traducciones del árabe al hausa.

El trabajo de Al-Ḥajj 'Umar fue registrado por el administrador y antropólogo R.S. Rattray, que fue alumno suyo ("un muy humilde discípulo") cuando era comisionado distrital de Kete-Krachi, ciudad en la que residió 'Umar tras la guerra civil de Salaga. En la biblioteca de 'Umar, heredada de su padre, estaban los poemas del poeta árabe preislámico Imruil Kaisi ('Imru' al-Qays, 492-542 d.C.), en una copia con anotaciones que se supone fue hecha e Katsina a fines del siglo XVIII. 'Umar, escribió Rattray,

> había pasado muchos años de su vida recorriendo Arabia...y...realizó un estudio muy especial, que abarcó muchos años, de las obras de este poeta; había recogido y examinado críticamente un considerable volumen de literatura relativa a su objeto de estudio y, por último, había traducido al hausa las treinta y cuatro odas escritas por Imruil Kaisi [1934: 256].

En 1837, Baron de Slane publicó la mayoría de estas odas traducidas al latín, y una de ellas fue más tarde traducida al inglés por varios escritores, entre ellos Arnold, Lyall y Lady Anne Blunt. Pero Rattray considera que la de 'Umar es la mejor de todas estas traducciones (ahora sustituida por la de Arberry: *The Seven Odes*).

> Entre los manuscritos que conformaban su biblioteca...había una vieja copia manuscrita de una obra sobre prosodia árabe titulada Uryunul Gamirati, escrita en el año 200 A.H. por alguien llamado Shaihu Hazaraji. A partir de esta obra, Limam Umaru había hallado todas las formas y los nombres de las diferentes métricas de cada una de las treinta y cuatro odas del manuscrito original en árabe [257].

Más recientemente, Hodgkin (1966) y Wilks (1963) examinaron la difusión de la escritura original en el norte de Ghana sobre la base de los 400 manuscritos del Instituto de Estudios Africanos de Legon. Junto con las listas de libros impresos y copiados a mano provenientes del Magreb, el Medio Oriente y otras partes de Africa Occidental (estos últimos realizados en su mayor parte por miembros de la familia Dan Fodio), estas obras presentan un panorama del norte de Ghana muy diferente de la idea que habitualmente se tiene de una sociedad "simple".[42]

Si se consideran las sociedades del norte de Ghana como un campo de interacción (y se recuerda el carácter arbitrario de la frontera), se pueden apreciar con mayor claridad el alcance y las funciones que tenía la escritura tanto para los pueblos analfabetos como para los parcial-

mente letrados de la región. Los logros allí realizados deben disuadirnos de aplicar el calificativo de "simples" a esas sociedades, y la eficacia de este modo de comunicación para difundir sistemas de creencias procedentes de un medio social muy distinto deben hacernos tomar con cautela algunos enfoques funcionales y estructurales simplistas de la escuela de Durkheim y sus seguidores más mecanicistas. Cualquiera sea el valor que puedan tener estos enfoques para el análisis de las culturas orales, aquellas sociedades en las que el habla adquiere una forma tangible deben ser tratadas con un criterio diferente (véase más arriba, págs. 64-77).

La introducción de la cultura escrita tuvo importantes consecuencias generales para la región, dado que la escritura dio acceso a una religión "universal" y a un código legal universalista, algunas de cuyas implicaciones analizaré más adelante. También permitió concretar algunas de las potencialidades que Watts y yo asociamos con los logros de la cultura griega. En un comentario por demás condescendiente, Marty sostiene esto mismo con respecto a los musulmanes de la zona marginal del bosque.

> Su capacidad intelectual, evidentemente débil cuando se la compara con la de un europeo de mediana educación, es de todos modos notable en comparación con la de otros pueblos negros, porque *la escritura ha puesto* en sus manos un incuestionable medio de perfectibilidad, de inmenso valor, de modo tal que tendrían derecho a atribuirse cierto grado de evolución, mientras que los animistas, sin nosotros, estaban condenados al estancamiento.
> La actividad intelectual del Islam, pese a sus métodos absurdos, ha desarrollado, sin duda alguna, su inteligencia y su capacidad crítica. La lectura y el análisis de textos ha refinado sus mentes, y uno se sorprende al ver a ciertos *mallams* analizar textos difíciles con un verdadero sentido de la exégesis y la gramática, que resulta aun más asombroso si se considera lo absurdo de los medios empleados para adquirir este conocimiento [1922: 450].

Un medio de comunicación intercultural, una inteligencia crítica, el ímpetu de cuestionar y de explicar, el interés por la estructura de la lengua, son factores que Marty relaciona con la adquisición de la escritura. Pero a pesar de estos logros, la introducción de la escritura no tuvo los mismos efectos que en el mundo mediterráneo, y nos parece pertinente tratar de determinar los motivos. Este análisis nos lleva inevitablemente a considerar otros aspectos de mayor alcance, geográficos y sociales, pues debemos tomar en cuenta la situación de la escritura no sólo en Africa Occidental sino en todo el mundo musulmán.

Tal como sucede con otros sistemas de escritura semíticos, algunas complicaciones surgen del propio instrumento: la ausencia de signos vocálicos distintivos lo tornaba ambiguo para el lector. Esta dificultad fue parcialmente superada con la introducción de puntos vocálicos que efectuó ad-Du'ali en Bassora a fines del siglo VII.[43] Aun así, los sistemas de escritura árabe siguen creando problemas. En la Unión Soviéti-

ca se planteó que la difusión de la cultura escrita guardaba relación con el uso del alfabeto romano. Lenin exigió la latinización, y en 1928, Kemal Pasha reemplazó el sistema árabe utilizado en Turquía por un sistema romano.

Más significativa que la índole del medio es la del sistema educacional. Ya sea que examinemos el nivel de enseñanza primario o el avanzado, el rasgo más notorio de la educación que se brinda es su carácter predominantemente religioso.

En las ciudades de Gonja, por ejemplo, en Salaga y Bole, muchos niños de familias musulmanas asisten a las escuelas islámicas o estudian con algún familiar.[44] De todos modos, la capacidad de leer y escribir con fluidez es infrecuente entre los musulmanes.

Una de las razones de esto es la identificación de la enseñanza con la instrucción religiosa. La tarea principal del alumno no es aprender la técnica de leer y escribir, sino el Libro Sagrado mismo; para lograrlo, debe estudiar tanto la palabra de Dios como su idioma. En el caso de quienes no son hablantes del árabe, el aprendizaje de la lectura y la escritura se superpone, y de hecho se confunde, con el aprendizaje de otra lengua.[45] La lectura nunca puede ser un procedimiento de identificación fonética, como la que permite el sistema alfabético.

Como suele suceder cuando la enseñanza se vincula con una religión basada en un Libro, la preservación de la lengua en la que está escrito ese Libro obstruye la plena concreción de las potencialidades de la escritura. El uso del latín en Europa, del sánscrito en la India y del pali en Tailandia ha tenido el efecto de dificultar la tarea de aprender a leer y escribir para quienes no pertenecen al clero.

En segundo lugar, en la cultura escrita religiosa es más importante aprender la Palabra Sagrada que aprender a leer. En las mejores escuelas primarias de Hausaland o de El Cairo en el siglo XIX (Lane 1871: I, 75-6), habitualmente se enseñaba a leer a los niños por medio del alfabeto. Pero en muchas otras escuelas, incluyendo las que yo mismo visité en el norte de Ghana, a los alumnos del nivel primario no se les enseña a leer sino a recitar, usando las letras como meros auxiliares mnemotécnicos. Por consiguiente, el aprendizaje tiende a ser "de memoria", antes que por reconocimiento, aunque con el tiempo los alumnos más dotados y perseverantes llegan a aprender a leer.

En tercer lugar, hay ciertos aspectos de la organización de estas escuelas que disminuyen su eficacia como instituciones educativas. La mayoría de las escuelas coránicas de Gonja son de media jornada, y los alumnos suelen dedicar más horas al trabajo en la granja de su maestro que al estudio.[46] Esta situación es más marcada en los poblados pequeños, en los que ni los maestros ni los padres pueden prescindir del trabajo productivo de los jóvenes. En Gbuipe, la única instrucción que existía era la impartida por Mallam Tahir a los niños de su casa y a un alumno

que vivía con él y trabajaba en sus tierras. Mallam Tahir rara vez las visitaba, pues de las tareas agrícolas se encargaban otros miembros de su grupo familiar, principalmente dos hijos adultos de su hermana. El tiempo dedicado al estudio era muy limitado. En las ciudades más grandes, como Salaga, donde las escuelas suelen estar ligadas a las mezquitas locales de los distintos barrios de la ciudad, la instrucción era más sistemática. Con todo, incluso allí los alumnos solían trabajar en las tierras de su maestro, y el tiempo que pasaban en la escuela a menudo se empleaba con menor eficacia que la deseable. Marty escribió lo siguiente acerca de la dirección de las escuelas en Costa de Marfil: "Au sein de la classe, nulle discipline, nulle organisation; les élèves les moins ignares demeurent en contact avec les élèves débutants; il en résulte que les progrès sont d'une lenteur décourageante" (1922: 264). Esta crítica a la organización interna es excesivamente severa.[47] De todos modos, el progreso escolar es lento, en parte debido a que algunos alumnos sólo van a la escuela durante la estación de sequía, en la que no hay actividad agrícola, en parte debido a la limitada cantidad de clases y en parte debido a la calidad de la enseñanza. Según Marty, los niños asisten a la escuela (en teoría) de seis a siete todas las mañanas y de cinco a seis por la tarde. Por último, cabe mencionar que en las comunidades de este tipo, en que los usos de la escritura son relativamente escasos, basta que unos pocos individuos sepan leer y escribir para satisfacer la demanda, por lo que hay pocos incentivos (además de la religión) para que una persona se decida a invertir el tiempo y el trabajo necesarios para adquirirlo.

Estos factores contribuyen a explicar la estructura marcadamente piramidal, de base estrecha, que tiene la cultura escrita en esas sociedades. Entre quienes asisten a la escuela, la deserción escolar es muy elevada y el progreso lento, por lo que son pocos los que adquieren una buena competencia técnica en lectura y escritura. En ciertos subgrupos, como los Saghanughu a los que se refirió Wilks (1966*a* y más arriba, pág. 194), los índices son significativamente más altos, pero el nivel global es bajo. Hiskett escribió, acerca del norte de Nigeria, que "los *'ulama'* fulani constituían un grupo reducido pero culto en una sociedad cuyo estándar general era bajo."[48]

Un pequeño porcentaje de las personas que asisten a la escuela primaria sigue estudios posteriores, que representan una sucesión de peldaños en la escala que conduce al conocimiento. Ese proceso de adquisición ha sido descripto, hace poco tiempo, en un comentario sobre juventud del líder fulani Al-Ḥajj 'Umar Tall:

> Al-Ḥajj parece haber estudiado según el modelo clásico de la educación islámica, que en ese momento, a principios del siglo XIX, tenía gran impulso en el oeste de Sudán. Gracias al material biográfico de varios estudiosos

prominentes y a lo que sabemos sobre los sistemas de enseñanza estatales de Futa Toro, Futa Jalon, Masina y los emiratos del norte de Nigeria, podemos reconstruir el siguiente programa de estudios. Desde los siete años hasta alrededor de los 10, el niño adquiría conocimientos básicos de lectura y escritura en árabe, posiblemente en su hogar, como en el caso de al-Ḥajj, a quien le enseñó su padre. Luego, a la edad en que, según la costumbre de los fulani, dejaba de dormir con su madre, el niño se vinculaba con un maestro y comenzaba a estudiar las plegarias obligatorias y a memorizar el Corán.[49] En promedio, esto llevaba unos cuatro años, pero se dice que al-Ḥajj y Shehu Aḥmadu Bari ya sabían recitarlo a los 12 años, edad a la cual, dicho sea de paso, esta recitación es el requisito actual para tener acceso a varias secciones primarias del Al-Azhar. El siguiente período de cuatro años se dedicaba a la comprensión del texto, tras lo cual el estudiante se graduaba de *ḥafiẓ*. Si el alumno deseaba seguir estudios superiores, debía viajar en busca de los maestros de mayor renombre; y por este motivo al-Ḥajj, siendo aún adolescente, inició su travesía por Mauritania, Futa Toro, Futa Bondu y Futa Jalon, donde probablemente recibió su iniciación al *Tijaniyya*.
Kong es el siguiente lugar asociado con su nombre... En Kong, al-Ḥajj prosiguió sus estudios, que ya eran de nivel avanzado. En Africa Occidental, en esa época, la enseñanza islámica superior se dividía en materias principales y secundarias que presentan escasa diferencia con la clasificación medieval del conocimiento, según se aplicó, por ejemplo, en el Al-Azhar hasta fines del siglo XIX. En la primera categoría secuentan el Corán, *tafsir* (exégesis del Corán), *ḥadith* (obras y dichos autenticados del Profeta), *tawḥid* (conocimiento de Dios y sus atributos), *uṣul al-fiqh* (principios de la ley canónica) y *taṣṣawuf* (filosofía del misticismo). La segunda categoría de materias, que se enseñaban en menos escuelas y que parecen haber sido de dominio de los Saghanughu de Kong, comprendían *naḥw* (gramática), *ṣarf* (sintaxis), *ma'ani* (retórica), *bayan* (materia relativa a los discursos en público) y *manṭiq* (lógica) [Holden 1966: 69-70].

Otro ejemplo de progreso académico es el de 'Abdullah ibn Muḥammad (circa 1766/7-1829), hermano menor de Shehu dan Fodio, quien encabezó la toma del poder en los Estados hausa. En su introducción al informe de Abdullah sobre las guerras, titulado *Tazyin al-waraqat*, Hiskett escribe:

Provenía de un largo linaje de estudiosos y comenzó su educación religiosa a edad temprana. De hecho, las vidas de los eclesiásticos fulani giraban en torno a la práctica de la religión musulmana, y el aprendizaje y la enseñanza de ciencias religiosas era de enorme significación. El sistema empleado consistia en la "búsqueda de maestro" y la enseñanza a veces era peripatética y a veces tenía lugar en las mezquitas y escuelas. En el clan al que pertenecía 'Abdullah, los maestros se buscaban principalmente, aunque no en forma exclusiva, entre los parientes. 'Abdullah nos ha dejado un informe detallado de sus maestros y del programa de estudios que cursó. Como para todos los niños musulmanes, su educación comenzó con el aprendizaje del Corán, bajo la tutela de su padre. A los 13 años, pasó a ser alumno de su hermano, el Shehu 'Uthman, con quien estudió *al-'Ishriniyat, al-Witriyat*, los Seis Poetas, *tawhid* de las obras de los Sanusi, y otros. Con el Shehu, también apren-

dió sintaxis y estudió *al-Ajurrumiya, al-Mulḥa, al-Qaṭr* y otras obras. Y con él estudió sufismo, derecho, exégesis coránica y *ḥadiṯh*.
'Abdullah atribuye su indeclinable interés por los estudios religiosos a la influencia de Shehu 'Uthman, a quien por entonces cobró un afecto que se mantuvo constante durante toda su vida. También debe haberse convertido en copista durante ese período inicial, pues declara que "casi siempre que llegaba a nuestro país un libro sobre la ciencia de la Unidad y yo lo conseguía, lo copiaba para él".
Entre otros maestros que tuvo se contaron sus tíos Muḥammad b. Raj, 'Abdullah b. Muḥammad Thanbu y algunos famosos eruditos del pre-*jihad* como al-Ḥajj Jibril, Muḥammad al-Firabri, Muḥammad al-Buttugha y Muḥammad al-Maghuri. Más adelante, él mismo fue maestro de su sobrino Bello b. 'Uthman. Su formación continuó hasta su vida adulta, pues en los años inmediatamente anteriores al *jihad* lo encontramos viajando con Shehu 'Uthman para estudiar con otros hombres de letras. Recibió el *ijaza*, o licencia para enseñar, de eruditos como al-Ḥajj Jibril, 'Abd al-Raḥman b. Muḥammad, al-Ḥajj Muḥammad b. Raj y otros [Hiskett 1963: 6-7; también 1957].

La influencia de la orientación religiosa de la enseñanza era tan fuerte en el nivel avanzado de los estudios como en el elemental. En primer lugar, el progreso era bastante estereotipado. En segundo lugar, los estudios superiores casi siempre requerían la migración del estudiante, por lo que eran restringidos y llevaban mucho tiempo. Esto se debía en parte a la dispersión de los maestros y en parte a que éstos también viajaban de un lugar a otro, a veces en camino a la Meca.[50] En tercer lugar, la enseñanza era en gran medida expositiva, lo cual es otra razón de la lentitud del progreso. "Pasábamos tres años estudiando la explicación del Teshil del imán Malek antes de adquirir un buen dominio de las sutilezas de la lengua árabe, dice un escritor de Tombuctú" (Dubois 1897: 293). En cuarto lugar, incluso en este nivel se exigía a los estudiantes que memorizaran los textos que leían. Como comenta Hiskett, al referirse a la enseñanza fulani a principios del siglo XIX: "Está de más agregar que la enseñanza y el aprendizaje eran por *lectio* y *memoriter*" (Hiskett 1957: 574). El líder fulani 'Abdullah escribe, acerca de un estudiante: "Era muy culto, pues había memorizado la mayor parte de lo que leía, y era él quien les leía el comentario de al-Karashi. Si ['Uthman] cometía un error o se le escapaba algo, este tío materno nuestro lo corregía sin siquiera mirar en el libro..." (Hiskett 1957: 563). En quinto lugar, el programa de estudios era muy limitado en materia de conocimientos empíricos, incluso en comparación con el corpus de los escritos árabes. En su entusiasta descripción de Tombuctú, Dubois escribió:

> Las ramas de la enseñanza eran muchas y muy variadas. Los teólogos comentaban y analizaban los grandes libros sagrados, y enseñaban retórica, lógica, elocuencia y dicción, a efectos de preparar al alumno para que difundiera en otros lugares la palabra de Dios y mantuviera controversias. El

jurista explicaba el derecho según los dogmas malakíes y los estilistas enseñaban el arte de escribir "de manera ornamental". Algunos dictaban clases de gramática, prosodia, filología, astronomía y etnografía, y otros eran "muy versados en las tradiciones, biografías, anales e historias de la humanidad". Las matemáticas no parecen haber constituido un curso especial, y en lo que respecta a la medicina, el más grueso empirismo se mezclaba con los principios higiénicos de la terapéutica árabe [Dubois 1897: 292].

Hiskett, que cuenta con datos adicionales, formula un juicio bastante más crítico de la situación. "El examen de las obras con que estudiaban 'Abdullah y sus parientes pone en evidencia que se basaban por entero en el Corán y unos pocos textos clásicos...y luego en una colección bastante grande de textos semiclásicos posteriores y sobre todo de textos secundarios de los siglos VII y VIII de la Hégira..." (1963: 7). Las omisiones son muy importantes, pues al parecer se tenía poco conocimiento de esa gran rama de la literatura árabe que comprende las obras de los primeros geógrafos, y los escritos médicos y científicos eran virtualmente ignorados, si bien 'Abdullah dan Fodio estudió "la ciencia de la aritmética, la (parte) elemental de ésta, la (parte) fácil".[51]

Esta situación se vincula con el hecho de que la cultura escrita estaba dominada no sólo por la religión, sino también por la magia.[52] En el Islam, la magia es legitimada por la religión. Todo el aparato del saber cabalístico que aparece en libros como *Shams al-ma'arif*, de Al-Buni, el uso de cuadrados, números y nombres mágicos, está estrechamente ligado al Libro Sagrado y constantemente emplea los nombres de Dios, sus arcángeles y sus califas (Doutté 1909).

Hasta en el ámbito más urbanizado del Egipto del siglo XIX había un intenso tráfico de *materia magica*, firmemente asentado en los pilares gemelos de la religión y la cultura escrita.

Uno de los rasgos más notorios de la superstición egipcia moderna es la creencia en los talismanes escritos. La composición de la mayoría de estos amuletos se basa en la magia y hace uso de la pluma de casi todos los maestros aldeanos de Egipto. Una persona de esta profesión, sin embargo, rara vez profundiza en el estudio de la magia, sino que sólo adquiere las fórmulas de unos pocos talismanes, que en su mayoría incluyen ciertos pasajes del Corán y los nombres de Dios, junto con los de ángeles, genios, profetas, santos preeminentes, entremezclados con combinaciones de números y con diagramas, todos los cuales tienen, supuestamente, grandes virtudes secretas [Lane 1871: I, 312].

El más apreciado de todos los *ḥija*, o talismanes, es el propio Libro Sagrado (*muṣḥaf*). El que le sigue en estimación es un libro o pergamino que contiene algunos capítulos del Corán, por lo general, siete. Como alternativa, se pueden escribir en un papel (o simplemente repetirse) los noventa y nueve nombres, o epítetos, de Dios, comprendiendo todos los atributos divinos, con el fin de producir efectos trascendentes. Este tipo de manipulación de los nombres eminentes (y a menudo secretos)

de Dios se encuentra también en la magia judía, en la cristiana y en la de Mande.

El talismán escrito se considera muy eficaz porque le da una sustancia material concreta al habla. Otros objetos tienen el mismo efecto, y su transmisión a menudo funciona como una especie de juramento o de afirmación de la comunión sobrenatural y de la humana. Pero la escritura sin duda tiene un valor especial debido a su íntima conexión con el habla.

Dado que las fórmulas escritas materializan el habla, es más fácil extraer todo el poder y todo el significado de ellas que de los hechizos orales (Doutté 1909: 151). El *ḥirz* islámico consta de dos elementos: un *da'wa*, o hechizo, y un *jadwal*, o "imagen", que es algún tipo de dibujo mágico.[53] Las ventajas de estas formas escritas radican en que son transportables, tangibles y divisibles; estas ventajas son muy evidentes para los usuarios, según explica Doutté en un interesante pasaje:

> Explicamos antes que el poder (*vertu*) mágico atribuido a las fórmulas orales se relacionaba con su significado y terminaba por ser adjudicado a las palabras mismas y a los sonidos que las componen. Dado que los signos gráficos que representan las palabras son mucho más fáciles de manejar que los sonidos y pueden perdurar, pues tienen una forma material, es inevitable que se piense que encierran una fuerza mágica; en otras palabras, se considera que la escritura misma tiene poderes mágicos. Además, se advierten las ventajas del talismán escrito: como no es oral, el usuario puede aumentar su valor repitiendo los nombres mágicos miles de veces. Puesto que estos nombres están escritos, es más fácil extraer de ellos todo su poder. En primer lugar, uno puede llevarlos consigo, ponerlos donde quiera, dividirlos y escribirlos de diferentes maneras: en el acto y luego de un tiempo. Muchos amuletos se escriben de derecha a izquierda (imitando los surcos de un arado) y se considera que esto tiene un carácter excepcionalmente mágico. Además, las palabras de una fórmula pueden separarse, alinearse en series o distribuirse según diversas configuraciones geométricas, lo que permite mezclar palabras correspondientes a diferentes clases de ideas. Por ejemplo, los nombres de Dios, los nombres de los ángeles, los nombres de los demonios y los versículos del Corán se inscriben en figuras geométricas, se disponen en cuadrados, se dividen en letras; estas letras corresponden a números y pueden ser reemplazadas por éstos. Por último, las figuras incomprensibles tenían un poder especial, debido al carácter mágico atribuido a todo lo que fuera misterioso o secreto, por lo que se sumaban a los signos desconocidos que, según se pensaba, representaban nombres con propiedades maravillosas. Los diseños así formados, en su mayoría rectangulares, se llaman *jadwal*, en árabe, "imagen" [150-2].

Transcribo esta cita de Doutté porque en ella se pone de relieve que las ventajas asignadas a las fórmulas mágicas escritas frente a las orales son precisamente las correspondientes a un contexto más "racional". La capacidad de poner por escrito lo verbal implica la capacidad de dividir, reordenar y analizar el flujo del lenguaje en unidades separadas. Cuesta imaginar el desarrollo de la "gramática" antes de la in-

vención de la escritura, y es significativo que Paṇini, el gran gramático sánscrito, haya producido su precursora obra poco después de la introducción del sistema de escritura alfabética en la India.[54] Esta capacidad de la escritura de dividir y reconstruir también condujo al desarrollo de esquemas más complejos para organizar el conocimiento con fines mágico-religiosos, es decir, el tipo de clasificación que Durkheim y Mauss calificaron de específicamente "primitiva" y que Lévi-Strauss considera un producto de *la pensée sauvage*. Pero lejos de ser de dominio público, los productos sociales de una cultura concreta, y la clave de su interpretación, esos esquemas eran tratados como fórmulas secretas que permitían revelar verdades ocultas, conocidas e interpretadas por unos pocos escribas poseedores de libros, cuyo poder derivaba de su posición en una red internacional de comunicación cultural. A menudo sucedía que el libro o la práctica cumplían el papel de elementos extraños que conferían a los individuos autoridad para tratar con lo esotérico.

Las letras y los números cobran una especial significación mágico-religiosa, y se los manipula para que tomen ciertas formas o figuras que supuestamente les sirven a los hombres como "medicinas" o "talismanes".

Esos esquemas no eran fijos, salvo por el hecho de que se los ponía por escrito, pues sus autores elaboraban muchas variaciones que podían implicar importantes cambios en el sistema de representaciones o la estructura de los símbolos. Por ejemplo, la obra en tres volúmenes de Agripa (1486-1535), titulada *Occulta Philosophia* y publicada en Amberes, mostraba un cuadro de correspondencias en el que siete planetas se asociaban con "cuadrados mágicos" de tamaños crecientes: el cuadrado de 9 celdas se vinculaba místicamente con Saturno y el de 81 celdas, con el universo. En 1539, Cárdano publicó su libro *Practica Arithmetical*, en el que invirtió todo el sistema al asociar el cuadrado de 9 celdas con el universo (Ahrens 1917: 197 sigs.); otros autores establecieron distintas correspondencias. Las diferencias tenían una decisiva importancia práctica, dado que esos números encerraban la clave del universo.

Otras sociedades han empleado los números y las letras de manera similar. Los brahmanes hacían inscribir en placas de metal sus *mantras* orales, con letras o sílabas místicas, y sus *yantras* de símbolos místicos. Los habitantes de Mande llamaban a su alfabeto *abaga*, término que, usado como verbo, significa "él lee un hechizo"; cada letra representa un poder de la vida y la luz (Diringer 1948:291). Según el texto místico hebreo conocido como el Libro de la Creación (*Sefer Yeẓirah*), Dios creó el mundo por medio del alfabeto, usando especialmente las letras de su nombre en determinadas combinaciones; el descubrimiento de estas fórmulas puede convertir al hombre en el amo del universo creado.[55] La misma doctrina aparece en el cristianismo, como por ejemplo en la obra de Arnaldo de Villanova sobre el *Tetragrammaton* o el inefable nombre de Jehová. A fines del siglo XV, el poder milagroso de las palabras, sobre

todo de los nombres divinos, era objeto de numerosos análisis por parte de los estudiosos, quienes interpretaban las Sagradas Escrituras como una alegoría, y el texto, como un criptograma. Esta postura se manifiesta en las doctrinas de Pico della Mirandola (1463-94), John Reuchlin y Agripa de Nettesheim, inspiradas en obras de origen islámico y en los escritos de la Cábala judía (Thorndike 1905: 20). Una de las premisas básicas de la Cábala era: "Jedes Wort ist eine Zahl, und jede Zahl ist ein Wort" (Ahrens 1917: 202). Dada esta vinculación entre la escritura y las fórmulas mágicas, no es de extrañar que los griegos hayan identificado al dios egipcio Theuth, inventor de la escritura, con Hermes Trismegisto, a quien se atribuía la redacción de un importante texto mágico (Thorndike 1905: 84).

La escritura también permitió un mayor refinamiento de las técnicas de adivinación. La importante institución del horóscopo, aunque se basaba en creencias anteriores sobre la conjunción de los acontecimientos de la vida del hombre y la naturaleza, fue en esencia un resultado del auge de las matemáticas y la astronomía babilónicas, que dependían, en última instancia, de los adelantos efectuados en las técnicas gráficas.[56] Los sistemas de cálculo astrológico que se difundieron por todo el continente eurasiático, y luego a una gran parte de Africa, fueron una consecuencia directa de la invención de la escritura, anterior al advenimiento de la cultura escrita alfabética. En este libro, Maurice Bloch analiza los usos de la astrología islámica entre los habitantes de Merina, en Madagascar, mucho después de su separación del mundo musulmán. Algunas prácticas adivinatorias de los yoruba y los nupe de Nigeria indudablemente derivan de las musulmanas (Nadel 1954: 59), y existen técnicas similares, basadas en la semana planetaria de siete días, en todo el continente asiático. Hasta el día de hoy se encuentran remanentes de esas creencias en las columnas de los diarios populares del mundo occidental, y los libros sobre astrología son un producto común de importación a las nuevas naciones, en las que parte del carisma universal del libro se contagia a la magia impresa.

La escritura, como es obvio, no desaloja a la magia. De hecho, con frecuencia se atribuyen poderes sobrenaturales a los instrumentos de la escritura, en especial cuando ésta constituye ante todo una actividad religiosa. Esos poderes suelen adjudicarse a la tinta y otros colorantes empleados para escribir sobre papel, papiro, pizarras o pieles, porque se piensa que la sustancia que materializa el habla encierra el poder de la palabra. Lavar el tinte de la superficie escrita y luego ingerirlo significa beber, internalizar, un poder que de otra manera quedaría fuera del alcance del individuo.

En las primeras culturas que usaron la pluma y el papel, el acto de "beber la palabra" a menudo se encuentra en conexión con maldiciones, juramentos y ordalías, dado que, una vez más, intensifica la comunica-

ción oral (véase en Bastian 1860: II, 211, un ejemplo referido al Japón). Como la escritura convierte el habla en un objeto material, las palabras resultan más fáciles de manipular.

Un ejemplo temprano del uso de esta técnica se encuentra en el Antiguo Testamento. En el código clerical de la ley hebrea (Números V. 11-28), se establece que un hombre que sospecha que su esposa es adúltera puede llevarla ante un sacerdote, junto con una ofrenda de harina de cebada, para que sea sometida a la prueba del agua amarga (Frazer 1918: III, 304 y sigs.). "Y el sacerdote escribirá estas maldiciones en un un libro, y las borrará con el agua de la amargura que causa la maldición: y el agua que causa la maldición entrará en ella y se tornará amarga."

La práctica de "beber la palabra" está hoy en día generalizada en aquellas partes de Africa Occidental que han recibido la influencia del Islam. Yo mismo tuve la experiencia de que me ofrecieran el agua oscurecida en algunas ceremonias de Gonja, y desde Senegal hasta Hausaland se sostiene que la bendición de la Palabra Sagrada del Corán puede absorberse más plenamente de esta manera.[57] Estas prácticas provienen, como la cultura escrita misma, de Africa del Norte (y originalmente del Mediterráneo oriental), donde han sido registradas por muchos escritores, entre ellos Leared (1876: 272), Doutté (1909: 109) y Westermarck (1933). En Egipto, según Lane, el método más aceptado para curar las enfermedades consistía en escribir ciertas páginas del Corán en la superficie interior de una vasija de barro, poner un poco de agua dentro de la vasija, agitarla hasta que lo escrito se desvaneciera y por último "hacer que el paciente bebiera el agua, a la que se habían transferido las palabras sagradas, con todo su poder benéfico..."[58] Para los clientes de estas prácticas relacionadas con la escritura, la internalización oral de la palabra escrita contribuye a asegurar el logro de los efectos deseados. Se ha verificado la existencia de prácticas muy similares entre los descendientes de inmigrantes árabes en Madagascar, entre los budistas de Tibet, los anamitas del sudeste asiático y hasta en la China, donde ciertos hechizos "se utilizan para curar a los enfermos, escribiéndolos en hojas que luego se humedecen o en papel, para después quemar las hojas o el papel y echar las cenizas en un líquido que el paciente debe beber".[59] La misma técnica se usa también para aplicar castigos en las escuelas, donde a veces se obliga a los malos alumnos a tragarse sus propios errores. "C'est une façon comme une autre", comenta Marty, "d'absorber sa leçon" (1922: 269).

La tinta también se utilizaba como medio de adivinación. En su informe sobre la vida en El Cairo en la década de 1830, Lane describe una serie de sesiones con un tal 'Abd al-Qadir del Magreb (es decir, un extranjero), quien hacía que sus clientes vieran acontecimientos o personas distantes mirando fijamente una mancha de tinta. Para ello empleaba a un intermediario, que debía ser una virgen o un muchacho prepúber. En las sesiones a las que asistió Lane, le dieron descripciones

bastante acertadas de Shakespeare y de algunos amigos suyos, pero otras visiones que le fueron transmitidas no estuvieron a la altura de éstas.

La experiencia de Kinglake con los adivinos que usaban tinta en El Cairo fue menos afortunada. En su caso, se utilizó la misma técnica y se le pidió a un muchacho que describiera la imagen que aparecía en una mancha de tinta que tenía en la mano. Pero mientras que Kinglake había invocado a Keate, su antiguo profesor de Eaton, un hombre de cejas pobladas y mal carácter, el adivino describió la imagen de una hermosa joven, con cabellos dorados, ojos azules y labios rojos (*Eothen*, 1844, cap. XVIII).

Westermarck hace un relato de una sesión similar que se realizó en Marruecos con el propósito de descubrir a un ladrón.

> En Fez, la sesión se efectúa en el sitio en que se cometió el robo. El escriba le lava la mano derecha al muchacho ("que aún no ha llegado a la pubertad"), luego hace que ponga esa mano sobre una olla en la que puso a arder benjuí blanco y negro, vierte en la palma un poco de tinta morisca, toca la frente del muchacho con su mano derecha, le dice que fije la vista en la tinta y recita un fragmento del Corán a modo de conjuro. Le pregunta al muchacho si ve algo, y si la respuesta es negativa, continúa con el conjuro hasta que se produzca una visión. "¿Qué ves?", le pregunta el escriba. "Veo personas", responde el muchacho. El escriba le indica que les diga a esas personas: "Hagan que salga a luz un ejército".

Luego se ordena a los soldados que traigan al ladrón. Si el muchacho lo reconoce, así se lo informa al escriba; "éste le dice que vuelva a volcar en el tintero la tinta que tiene en la mano, y una vez hecho esto, el escriba lava con su lengua cualquier resto de tinta que haya quedado en la palma de la mano" (Westermarck 1933: 10-11).

Esta especie de test de Rorschach morisco se realiza con la ayuda de un escriba terreno y un *jinn* sobrenatural, el que también puede ser controlado por medio de talismanes escritos, que en general consisten en pasajes del Corán ordenados en ciertas formas especiales.

Otros sistemas de adivinación implican un uso aun más directo de la escritura. En algunas partes de la India, a veces se inscribían los nombres de los sospechosos de un delito en bolas de cera que luego se arrojaban a un recipiente lleno de agua. Se creía que la bola que tuviera el nombre del ladrón flotaría, mientras que las demás se hundirían hasta el fondo del recipiente. En las aldeas de Europa, señala Frazer, "los jóvenes recurrían a muchas formas de adivinación en la víspera del día de San Juan, con el fin de averiguar su fortuna en el amor. En Dorsetshire, por ejemplo, las muchachas escribían las letras del alfabeto en trozos de papel y los arrojaban en un tazón lleno de agua, con las letras hacia abajo, antes de acostarse; a la mañana siguiente, esperaban encontrar dada vuelta hacia arriba la letra inicial del nombre de su futuro marido..." (1918: II, 431-2).

En Egipto, como en el oeste de Sudán, hay dos aspectos de esta "magia" que son especialmente pertinentes en nuestro análisis. El primero es que, excepto entre algunos grupos reformistas (como los seguidores de 'Uthman dan Fodio), la magia cuenta con la aprobación de los religiosos y a menudo es practicada por personas cultas. En segundo lugar, esta magia no sólo emplea la escritura, sino que además se basa en obras de referencia, en "libros de hechizos" y textos cabalísticos. Con respecto al primer punto, Lane escribe que "los más inteligentes de los musulmanes distinguen dos clases de magia, que denominan "Er-Roohanee"... y "Es-Seemiyà": la primera es la magia *espiritual*, que logra sus efectos a través de la intervención de ángeles y genios, y de las misteriosas virtudes de ciertos nombres de Dios y otros medios sobrenaturales; la segunda es la magia *natural* y *falaz*, cuyos principales agentes, según piensan los musulmanes menos crédulos, son ciertos perfumes y drogas" (Lane 1871: I, 332).[60]

La magia espiritual es de dos clases: elevada (o divina) y baja (o satánica). De la primera "se dice que es una ciencia fundada en la intervención de Dios...; que siempre deberá emplearse con buenos propósitos y sólo será adquirida y practicada por hombres probos que, por medio de la tradición y la lectura de libros, aprendan los nombres de los agentes sobrehumanos y las invocaciones que aseguren el cumplimiento de sus deseos. La escritura de talismanes con buenas intenciones corresponde a esta rama de la magia, a la astrología y a la ciencia de los misterios de los números" (Lane 1871: I, 332-3). El logro más excelso en este campo también radica en conocer el nombre de Dios, el gran nombre, *al-ism al-a'ẓam*, que sólo es conocido por los profetas y los apóstoles, según se piensa, y que es el más poderoso de todos.[61] "Se dice que una persona que lo conozca puede, tan sólo pronunciándolo, resucitar a los muertos, matar a los vivos, transportarse instantáneamente adonde le plazca y realizar cualquier otro milagro" (Lane 1871: I, 333).

En la región interior de Ashanti, los textos de este tipo son numerosos y están ampliamente distribuidos. En la ciudad de Gbuipe, en la zona central de Gonja, el único libro que vi utilizar sistemáticamente a la gente durante los seis meses de mi estadía fue una obra de esta clase, que contenía cuadrados mágicos para todo tipo de fines y una cantidad de diagramas cabalísticos del tipo de los que suelen emplear los antropólogos para presentar sus formalizaciones del pensamiento y los actos humanos. Los musulmanes de Gonja que se encontraban en Kpembe (también del grupo de los sakpare, es decir, los kamagtay), tenían un libro similar, al que daban igual importancia. Entre los musulmanes "extranjeros" de Salaga, con sus amplios intereses y sus distintas fuentes de ingresos, estos libros no cumplían un papel tan importante; las bibliotecas eran más diversificadas y los textos de esta clase al parecer se consultaban con menor frecuencia. Con todo, incluso una ciudad como Salaga era un hervidero de actividades mágicas, en el que pululaban los adivinos y los especialistas en prescribir "medicinas".

En Africa Occidental, la demanda de servicios de esta clase probablemente sea tan grande como en la situación que menciona Lane, pues aunque la proporción de musulmanes es menor, los paganos forman una parte considerable de la clientela del *mallam* islámico.

La demanda de amuletos musulmanes era un factor importante en las relaciones de Ashanti con el norte de Ghana, y en las relaciones del rey y su corte con los musulmanes residentes en Kumasi (Wilks 1966*b*). Esto se desprende no sólo de los informes de los ashanti, sino también de la correspondencia con el norte en el siglo XIX: más del 90% de los 900 folios de la colección de Copenhague se compone de fórmulas y hechizos mágicos. Muchos de éstos se basan en fuentes mediterráneas, como Ibmn Mughallatai al-Turki, pero muestran ciertas variaciones locales. Levtzion describe la colección en los siguientes términos: "Hay fórmulas cabalísticas de todo tipo...representadas en esta colección. En su mayor parte, están escritas en una sola hoja de papel, pero hay algunos tratados de considerable extensión sobre los diversos aspectos de esta actividad". Entre estos tratados se cuentan *Los méritos de Sûrat Yusuf y sus ventajas* (las virtudes mágicas del *Sura* sobre José en el Corán), *Las ventajas del mes de Ramadán, Objetos para una guerra santa, Las mansiones de la Luna* (el uso de los nombres de la luna para los objetos mágicos) y una lista de días propicios y nefastos en todo el año (Levtzion 1966: 101).

En Gonja, esas actividades rara vez eran censuradas por los religiosos y tenían una gran demanda, tanto entre las autoridades políticas como entre los ciudadanos comunes. Los musulmanes solían ser consultados acerca de los días propicios para emprender determinadas acciones y las formas de usar medicamentos con diversos propósitos. Su rol de intermediarios con lo sobrenatural se remonta a la fundación misma del reino. En la Crónica de Gonja de 1752, se menciona una tradición, que aún persiste en todo el país, relativa al comienzo de la relación entre los musulmanes de Sakpare y los gobernantes de Ngbanya.

> [Muḥammed al-Abyaḍ] lo encontró [a Mawura, el líder de Gonja] en Kolo [Kawlaw], y ese día, un viernes, lo encontró luchando ferozmente... El *mallam* llevaba en su mano un báculo, cuya empuñadura estaba cubierta de cuero. Lo enterró en el suelo; golpeó el suelo y enterró el báculo en la tierra, entre los combatientes. Cuando el enemigo lo vio hacerlo, huyó. Hizo esto por intermedio del poder de Dios [Goody 1954: 36-7].

La Crónica continúa relatando que los gonja se dieron cuenta del poder que tenían estos hombres y "quisieron ingresar en el Islam".[62] Otra tradición muy similar se encuentra en el oeste de Gonja, esta vez asociada con un grupo timitay (*mobntisua*), del que se dice ayudó a Ndewura Jakpa, el legendario conquistador de Gonja, en su lucha contra los mamprusi que ocupaban la ciudad de Mankuma (Goody, notas de campo, 1965, 3221). Respecto del período más reciente, sabemos de

muchos casos en los que se movilizaron fuerzas sobrenaturales con fines políticos. Un momento crucial de los acontecimientos que condujeron a la guerra civil de Salaga de 1892 fue cuando el Kabachewura, líder del partido rebelde, descubrió que el jefe de Kpembe, Napo, estaba consultando al mismo *mallam* que él (el imán de Salaga) con la intención de matarlo. Cuando el Kabachewura inició su revuelta, consiguió la ayuda de Mallam Imoru de Miong, en Dagomba, quien le ofreció el apoyo mágico necesario para derrotar a sus enemigos y entrar en Salaga (Braimah 1967: 24-7). Hasta el día de hoy se siguen prestando servicios similares a la nueva generación de dirigentes políticos. Un importante musulmán de Bole auxilió al primer presidente de Ghana en sus asuntos mágicos. Este mismo hombre, en ocasión de mi reciente despedida del imán de Bole, me regaló amablemente un paquete (*dugu*) para ayudarme a eludir los peligros que rodean a los viajeros en la ruta hacia el sur (notas de campo, 3465).

Muchos de los servicios ofrecidos por los musulmanes se aprenden a través de materiales escritos, y los textos consultados sin duda son similares, y en muchos casos iguales, a los que se usan en la región mediterránea.[63] Estos textos incluyen la obra de al-Buni (m. 1225, de Bone, Argelia) titulada *Shams al-ma'arif* (GAL I, 655), el *Kitab al-awfaq* (Libro de cuadrados mágicos) atribuido a al-Ghazzali (1058/9-IIII), *Shumus al-anwar wa kunuz al asrar*, de Muḥammad b. Muḥammad al-Tilimsani (m. 1326; GAL II, 83), *Raḥ'mat al-Umma*, de al-Suyuṭi (Doutté 1909: 58), sobre medicina mágica, *Kitab al-Faṣl fi uṣul 'ilm al-raml*, de al-Zanati', sobre adivinación, y los trabajos de Abir Ma'ashar al-Falaki.[64] Sin duda, los fulani del centro de Sudán hicieron una importante contribución a esta literatura. Muḥammad b. Muḥammad al-Fulani al-Kashinawi emprendió la peregrinación alrededor del año 1730, por la misma época en que la hizo el padre del autor de la Crónica de Gonja. Fue a El Cairo, donde lo consultó el padre del historiador egipcio al-Jabarti, en cuya casa se instaló. Escribió siete obras "que versaban principalmente sobre astrología, numerología y temas similares" (Bivar y Hiskett 1962: 137).

Estas obras se basan en fuentes anteriores del Medio Oriente, tanto en la tradición oral como en los textos escritos derivados originalmente de los caldeos, cuyo sistema planetario difundió la semana de siete días a una gran parte del mundo.[65]

En el norte de Ghana, estos textos son difíciles de identificar porque pertenecen a una categoría especial denominada *asiri* ("secretos", en gonja y hausa), término derivado del árabe *siḥr*.[66] Estos libros rara vez son impresos, dado que parte de su poder radica en la forma manuscrita y, por ende, arcaica (Doutté 1909: 148). En consecuencia, no suelen figurar en las listas de las bibliotecas y sólo se los utiliza como fuentes de consulta. Adquirir estos secretos a menudo significa pagar una considerable cantidad de dinero, y su posesión brinda la posibilidad de percibir un ingreso modesto, pero continuo.[67]

El "secreto" afecta otros aspectos del saber, no por el contenido específico de los textos, sino porque en una cultura escrita restringida todos los libros tienden a cobrar un valor especial debido a la escasez de intérpretes. La suerte corrida por la Crónica de Gonja ilustra la atmósfera que puede generarse en torno a la palabra escrita bajo tales condiciones. La primera parte de la Crónica es un relato escrito de la tradición oral, desde el punto de vista musulmán. A continuación, a partir de mediados del siglo XVIII, el documento suministra un informe anual de los principales acontecimientos ocurridos en el reino de Gonja. En 1752, el registro se interrumpe, y luego vuelve a comenzar con referencia a los tres años comprendidos entre 1763 y 1766. De este documento se difundieron versiones a la mayoría de las divisiones de Gonja, donde constituyen un libro de referencia histórica para los musulmanes cultos. Pero al mismo tiempo, la Crónica adquirió un valor "ritual"; se convirtió en un "secreto" guardado fuera del alcance del público y que sólo se exhibe en ocasiones ceremoniales. En Gbuipe, por ejemplo, había pasado a formar parte de los bienes del imán, como un atributo de su cargo.

La tendencia a considerar al libro como algo "mágico" y a la vez "secreto" sin duda inhibe la función comunicativa de la escritura. Esto sucede aún con respecto al Libro Sagrado mismo. En el pueblo de Larabanga ("la ciudad de los árabes"), en Gonja, hay una copia del Corán de la que se dice que descendió del cielo y contiene registros de las fechas importantes en la historia del país. Examinar esta obra está prohibido, excepto el día 10 de Muharram, en que se la exhibe formalmente a todos los presentes en el festival de Ashura, conocido localmente como Jentige. El libro se ha convertido en un "sacramento oculto"[68] y las ventajas de la escritura como medio de comunicación han sido relegadas en favor de la magia del Libro.[69]

La atracción de los aspectos secretos y mágicos del saber islámico contribuyó a inhibir la difusión de la cultura escrita; como resultado, las consecuencias de este medio nuevo y revolucionario fueron limitadas en lo que respecta a su difusión y también a su contenido. Pero esto no ocurrió únicamente en el Africa negra (si bien la situación fue más extrema en los márgenes del mundo de la cultura escrita). En todos los casos en que la cultura escrita es pimordialmente religiosa, el Libro no constituye un medio para continuar indagando, un paso en la acumulación de conocimientos, sino que se convierte en un fin en sí mismo, en el depósito atemporal de todo conocimiento.

Por esta razón, según Doutté, en Africa del Norte el islamismo reforzó "ce caractère primitif de la religiosité des institutions". El derecho es enteramente religioso y, por lo tanto, no se modifica. Doutté cita al representante oficial de Egipto en un Congreso Internacional de Orientalistas celebrado en Argel, quien proclamó: "El *shari'a* es aplicable en toda época" (Doutté 1909: 8). ¿Cómo puede avanzar la ciencia bajo estas condiciones? Aunque tal vez fuera más propicio que el catoli-

cismo en la Edad Media, debido a la simplicidad de su dogma, el islamismo igualmente inhibió el desarrollo potencial del pensamiento crítico: el gran movimiento hacia el racionalismo de los motazilitas fue suprimido por la fuerza. El elemento conservador del islamismo quedó parciamente institucionalizado. "Cette crainte de l'étranger", escribió Doutté, "et en général de toutes les innovations, prolongée dans la religion musulmane, s'y est épanouie dans la théorie de la *bid'a*: toute innovation est hérétique" (1909: 49).

En ciertos períodos, como en el del califato abásida de Bagdad, hubo un florecimiento de las artes y las ciencias. Sin embargo, la cultura islámica ha mostrado una constante tendencia a rehuir la libre reflexión que exigen la ciencia y la filosofía y que constituye un aspecto notorio de la vida en el mundo griego.

La religión era el objetivo principal de la enseñanza. En lo que respecta a la ciencia, según observa O'Leary, se desarrolló principalmente en el ámbito de las cortes. "Por lo general, los científicos dependían de mecenas ricos y poderosos. No contaban con la aprobación del hombre común, pues se consieraba que la reflexión científica, sobre todo la filosófica, conducía al libre pensamiento en materia de religión, por lo que los 'filósofos' eran catalogados como una especie de herejes". Los eruditos en jurisprudencia, en tradición y en el Corán eran universalmente respetados, mientras que los científicos sólo se toleraban porque tenían protección estatal. "Los estudios científicos y filosóficos estaban restringidos a una camarilla privilegiada" (O'Leary 1948: 5).

Aun en el campo de la teología, imperaba la tradición. Hiskett escribe, con referencia a las comunidades maliki, que "la reflexión teológica es mal vista por los devotos" (1963: 7). Sólo en la época de la dinastía berberisca de los *Murabiṭs*, en el siglo XI, la España musulmana comenzó a interesarse en la reflexión filosófica, como resultado de la influencia de los motazilitas de Bagdad, transmitida por algunos eruditos judíos que cumplieron un papel importante en los estudios médicos y científicos (O'Leary 1939: 237). Los *Murabiṭs* fueron sucedidos por otra dinastía berberisca, la de los *Muwaḥḥids*, que impuso la ortodoxia entre sus súbditos por medio de la persecución, pero que permitió trabajar libremente a los filósofos siempre que su "enseñanza no se difunda entre la plebe" (1939: 250). Ibn Rushd (1126-98), el más grande de los filósofos árabes, conocido en Occidente como Averroes, formuló esta estratificación de la humanidad en una doctrina específica, al distinguir entre la clase de hombres cuyas creencias religiosas se basan en la demostración, en el resultado de razonar a partir de silogismos, y la clase inferior de aquellos cuya fe se basa en la autoridad del maestro y a quienes la razón sólo les provoca dudas y dificultades (O'Leary 1939: 255). La primera clase, facultada para hacer uso de la lógica aristotélica, incluía a quienes sabían leer y escribir; la segunda, la de los seguidores, comprendía a los analfabetos. Estas categorías no eran simplemente conceptuales, sino producto de la experiencia: Ibn Rushd fue acusado

de sostener opiniones heréticas, privado de sus honores y desterrado a un sitio cerca de Córdoba (España), a causa del profundo desagrado de la multitud hacia los estudios reflexivos.

He procurado desarrollar tres líneas de argumentación en este ensayo, todas ellas relativas a la importancia de la cultura escrita. En primer lugar, traté de mostar que en el norte de Ghana, como en otras grandes regiones de Africa, en casi todo el continente eurasiático y también en partes del Pacífico, rara vez encontramos sociedades que no hayan sido influidas, de alguna manera, por las técnicas y los productos de la cultura escrita alfabética, aun antes de la llegada de los europeos. El pleno reconocimiento de este hecho nos lleva a cuestionar seriamente la validez de un análisis meramente funcional o estructural de estas sociedades. La presencia de la escritura significa que el modelo analítico debe ser necesariamente más complejo que el que resulta apropiado para las sociedades orales, dado que debe tomar en cuenta el hecho de que los datos culturales materializados en los signos gráficos incluyen información acumulada de diversas sociedades, distantes en el tiempo y el espacio. Aun cuando los sistemas de los cuadrados mágicos se extienden desde la China, la India y el Medio Oriente hasta la Europa medieval (Ahrens 1917) y cubren una increíble variedad de sociedades, religiones y "códigos" humanos, no podemos suponer que encierran la clave para conocer ninguna de esas culturas. Como en el caso de otros fenómenos culturales transmitidos del mismo modo, su grado de *arraigo* en cualquier cultura dada es necesariamente limitado. En ciertos aspectos, son volátiles, como otros productos de la cultura escrita. De hecho, esos cuadrados mágicos tienen origen en la escritura misma y se han difundido con ella.[70]

En segundo lugar, procuré mostrar los efectos de las técnicas de la escritura sobre los sistemas sociales de la región. Si bien estos efectos se han dado principalmente en el campo mágico-religioso, también otros aspectos recibieron su influencia. La escritura fue percibida por el analfabeto como un medio de comunicación, tanto natural como sobrenatural. Estos aspectos de las relaciones humanas difícilmente son distinguidos en las culturas orales (Goody 1961: 155 sigs.). La aceptación del carácter "mágico" de la escritura representó un paso hacia la aceptación de los sistemas religiosos asociados a ella. La magia podía, por consiguente, conducir a la conversión y, a su vez, a una cultura escrita más plena.[71] Pero el hecho mismo de que fuera la atracción de la escritura lo que conducía al islamismo, aumentaba el riesgo de caer en la apostasía, como lo habían aumentado la dispersión de los musulmanes y sus estrechos contactos con los paganos. Esto se debía a que los usos de la escritura eran pocos y, fuera de la comunidad comerciante, sólo una pequeña cantidad de individuos podía ponerlos en práctica.

La escritura que trajo el islamismo no fue lo que abrió la posibilidad del comercio a larga distancia, pero el hombre que podía llevar una

contabilidad elemental y comunicarse a la distancia tenía incuestionables ventajas para practicar ese comercio. Además, el hecho de pertenecer a una religión universalista creaba un vínculo entre los comerciantes de diferentes grupos, al tiempo que les brindaba la protección de un código legal fijo. Pertenecer al Islam, observa Marty, era como pertenecer a un club de viajeros, por lo que no es de extrañar que los comerciantes más prósperos, los dyula y los hausa, fueran los más fervorosos musulmanes. Yo conocí sólo dos musulmanes originarios de las aldeas lodagaa en las que trabajé; ambos eran comerciantes y se habían mudado a un poblado multiétnico ubicado sobre la ruta principal. La conversión de un comerciante tiene una base más firme que la del campesino, debido a los réditos económicos y sociales que le proporciona.

En lo que respecta a Gonja, el hecho de saber leer y escribir redituaba pocos beneficios políticos, pero hacía posible que los jefes y los musulmanes tuvieran tratos a distancia y que algunos individuos efectuaran registros de la tradición oral y crónicas de los años pasados. Para los musulmanes, en todo caso, la historia había surgido del "mito" y era algo más que el reflejo de los asuntos presentes. Análogamente, las listas de los jefes e imanes ya no eran espejos genealógicos de las relaciones sociales,aunque los procesos homeostáticos de la memoria seguían controlando la transmisión de la mayor parte de las formas culturales.

La cultura escrita también introdujo otro principio de estratificación, paralelo al de la autoridad. La pirámide del saber, basada en el logro personal, pasó a suplementar la pirámide del poder político, basada en una jerarquía asignada.

¿Qué influencia tuvo la introducción de la escritura sobre las categorías del conocimiento, en especial sobre los conceptos de tiempo y espacio? En Gonja, esos conceptos están estratificados por grupo social. El horizonte de los musulmanes se extendió mucho a través de la palabra escrita. Sus conocimientos no sólo se organizan en función de una era y una sucesión de años, sino que el cálculo exacto de los días y los meses es una parte esencial de todas sus festividades, al igual que el cómputo de las horas para la plegaria, aunque éste se efectúa con menor precisión. De modo similar, el concepto del espacio se amplió gracias al comercio, las peregrinaciones y los libros. Aunque los trabajos de los geógrafos árabes no eran muy conocidos, la comunidad musulmana inevitablemente mostró más interés en las regiones distantes y los medios para llegar a ellas. Sus mapas, sin embargo, se hacían en forma lineal, pues se expresaban en función de itinerarios unidimensionales, y no en diagramas de dos dimensiones.[72]

La influencia de la escritura, desde luego, radicaba no sólo en el medio sino también en el mensaje, es decir, en el contenido de los libros importados a la región, sobre todo los relativos a la magia, la religión y el derecho. La existencia de un código legal estrechamente ligado a la palabra de Dios (como si el único derecho existente fuera el canónigo)

significaba que había una fuerte presión sobre ciertas sociedades, o ciertos grupos importantes dentro de esas sociedades, para que adoptaran nuevas formas de acción social. La influencia de estos libros de derecho —derecho maliki procedente del Magreb— sobre las sociedades de Sudán ha sido tratada por varios autores. Es indudable que se han producido, y siguen produciéndose, importantes cambios en el sistema de parentesco y matrimonio, así como en la organización de los grupos familiares, en la posición del jefe, etcétera. Pero lo fundamental no es la difusión del Islam, sino el hecho de que es una religión basada en el libro.

Este punto nos lleva al aspecto final de mi análisis. Dado que la cultura escrita alfabética tiene tan notables potencialidades, ¿por qué fueron sus consecuencias menos marcadas en el oeste de Sudán que en otros sitios? La cultura escrita fue restringida en su difusión, su contenido y sus consecuencias, en gran medida porque era una cultura escrita religiosa, dominada por el estudio del Libro Sagrado. De hecho, aprender a leer significaba aprender una lengua extranjera, el árabe, y las técnicas de enseñanza empleadas a menudo eran más propias de las culturas orales que de las escritas. Pero el factor principal que frenó el adelanto en la esfera cognitiva fue la asociación del libro con la magia y la religión, un culto exclusivo y general que proclamaba tener el único camino hacia la verdad. El carácter predominantemente religioso de la cultura es el factor que, en esta región como en otras, impidió que el medio concretara su potencial.[73]

Apéndice I: La escritura en Gonja

Jack Goody e Ivor Wilks

El sistema de escritura árabe

Las siguientes listas contienen obras correspondientes a Gonja, es decir, escritas por nativos o residentes de Gonja. Se excluyen, pues, las muchas obras procedentes del Medio Oriente, de Africa del Norte y del oeste y el centro de Sudán que circulan en Gonja. Tampoco se enumeran las abundantes oraciones y fórmulas mágicas escritas que posee la mayoría de los musulmanes de Gonja, y que podrían ser de autores locales. Si bien las listas no son exhaustivas, hemos tratado de incluir la mayor parte del material contenido en las colecciones públicas desde 1967. La principal fuente ha sido la Colección Arabe del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana. Las abreviaturas empleadas en las listas se explican al final del apéndice.

Muchos de los ítems que aquí se enumeran no han sido totalmente examinados, por lo que sus descripciones deben tomarse como provisionales. Por razones de conveniencia, aparecen clasificados en siete grupos.

A Material histórico general

En términos generales, los ítems de esta sección son todos de carácter histórico, e incluyen crónicas, listas de cargos (de jefes e imanes) y revisiones de la tradición oral. Los primeros ítems parecen ser de principios del siglo XVIII; no se sabe hasta qué fecha anterior se remonta la tradición de la escritura local. El ítem más importante de la sección es la obra *Kitab Ghunja*, de mediados del siglo XVIII. Su autor, al-Ḥajj Muḥammad b. al-Muṣṭafa, era miembro de un grupo dyula Kamaghatay del cual, desde principios del siglo XVII, habían surgido los imanes de los jefes y otros funcionarios musulmanes. Otras obras de tipo histórico aparecerán en las categorías especiales que siguen, sobre todo en las secciones D y F.

B Correspondencia de principios del siglo XIX

Esta sección contiene una serie de cartas, todas ellas aparentemente escritas en el primer cuarto del siglo XIX por diversos *imams* residentes en Gonja y nativos de Gonja radicados en Kumasi. Algunas fueron dirigidas al Asantehene Osei Bonsu (m. 1824), o escritas en su nombre. En el segundo trimestre del siglo XVIII, Gonja había quedado bajo el dominio de los ashanti, cuya influencia fue mucho más fuerte en el este de Gonja que en el oeste. Las cartas están dirigidas a imanes de las dos regiones. La primera carta es de especial importancia, pues revela un cambio en la actitud de Osei Bonsu hacia los musulmanes residentes en su territorio. Este monarca, como observó Dupuis (1824: 98), había comenzado su reinado siendo "un enemigo declarado de la religión del Islam", pero la carta confirma lo que también se evidencia en los relatos de los viajeros que visitaron Kumasi a principios del siglo XIX: que Osei Bonsu pronto advirtió la conveniencia de extender su patronazgo a los musulmanes como medio de fortalecer su propia posición frente a los jefes que eran súbditos suyos. También se incluyen en esta sección dos libros de ruta, compilados por los autores de algunas de las cartas. Con esta excepción, todos los ítems se encuentran en la colección Cod. Arab. CCCII de la Biblioteca Real de Copenhague (y hay reproducciones fotográficas en el Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana). La colección de Copenhague también contiene varias copias de obras del Oriente Medio sobre *madiḥ* y sufismo, realizadas por escribas de Salaga, entre ellos ʻUmar Kunandi b. ʻUmar al-Amin, autor del anexo al *Kitab Ghunja* efectuado en un período posterior del siglo XVIII y padre de Malik, quien fue imán de Buipe y luego de Gonja, a principios del siglo XIX.

C Escritos de al-Ḥajj ʻUmar b. Abi Bakr

La escritura renació en Gonja con la llegada a Salaga de este maestro hausa de Kano, alrededor de 1874, tras la retirada forzosa de los ashanti. El padre de Al-Ḥajj ʻUmar, Abu Bakr b.ʻUthman, se había dedicado al tráfico de kola entre Salaga, Kebbi y Kano. Con la expansión de la influencia europea en Africa del Norte y en la región interior de la costa de Guinea, el tráfico de kola era uno de los pocos negocios subsistentes de la actividad comercial de los hausa y tenía una gran importancia por entonces. Al-Ḥajj ʻUmar nació en Kano alrededor de

1854. Asistió a la escuela en Kano, luego en Kebbi y más tarde en Gobir. De niño, al parecer acompañó a su padre en varias expediciones comerciales a Salaga, y se instaló allí cuando tenía unos 20 años de edad. Escribió su primera obra en Salaga, en 1877: un texto sobre los estilos epistolares que más tarde fue publicado en El Cairo. Sus obras posteriores, escritas en árabe y en hausa, exhiben una variedad temática y un nivel de calidad que lo convierten en una de las principales figuras literarias de Africa Occidental. Tal vez los más interesantes de sus escritos sean los relativos a la guerra civil de Salaga de 1892 y a la posterior penetración europea en la zona. La guerra civil condujo a la dispersión de los habitantes de Salaga, muchos de los cuales, como el propio al-Ḥajj 'Umar, emigraron a Kete-Krachi y más tarde a *zongos* situados en distintos puntos del sur de Ghana. Muchas de las escuelas y bibliotecas diseminadas en diferentes partes del país tienen sus orígenes en la dispersión de los *mallams* o *karamokos* de Salaga a partir de 1892. Al-Ḥajj 'Umar, o Alhajji Imoru Krachi, como se lo conoce coloquialmente, murió en 1934 y fue enterrado en la mezquita de Krachi, actualmente cubierta por las aguas del Lago Volta. Las obras de al-Ḥajj 'Umar parecen haber gozado de popularidad no sólo en Ghana, sino también en Nigeria. Cinco de ellas, por ejemplo, figuran en las listas de los Archivos Nacionales de Kaduna (Last, *Bull. CAD*, 1967, 3, I, pág. 14). Dos de éstas coinciden con IASAR/313 y IASAR/16 (iv), consignadas en este apéndice, mientras que las otras tres, *Kitab al-tarsil fi'l lughat, Maḥmalat ṭanbul* y *Takhmis banat Su'ad*, no pueden identificarse con ninguno de los manuscritos aquí enumerados sin un examen más profundo.

D La escuela de Salaga

Las enseñanzas y el ejemplo de al-Ḥajj 'Umar b. Abi Bakr parecen haber estimulado la actividad literaria en el este de Gonja, sobre todo en Salaga y Kpandai, en la división Kpembe, pero también en una zona mucho más amplia. Un escritor de Salaga del período precolonial fue Maḥmud, hijo del jefe de Lampor, cuya obra *Quiṣṣat Salgha Ta'rikh Ghunja* contiene, entre otras cosas, un informe del crecimiento de Salaga y de la guerra civil que allí tuvo lugar. *mallam* al-Ḥasan redactó una versión en hausa de esta obra y más tarde se publicaron traducciones inglesas de los textos árabe y hausa. El propio *mallam* al-Ḥasan tuvo una activa participación en los círculos literarios de Salaga, y en sus últimos años fue imán de la mezquita de Salaga (de este período han quedado muchas de sus cartas; véase la sección F), hasta su muerte, en 1933/4. *mallam* al-Ḥasan era hijo de 'Umar al-Faqih de Salaga, quien también fue un hombre de considerable cultura y descendía, por parte del padre, de Shaykh Alfa Sabi, que emigró de Djougou para radicarse en Salaga probablemente a fines del siglo XIX y por parte de madre, de Alfa Hamma, un fulani de Massina cuyo hijo 'Uthman fundó una escuela en Kpabia, la vieja ciudad musulmana ubicada entre Salaga y Yendi (véase Dupuis 1824; xcvii; Binger 1892, II, 72-3). Probablemente haya sido mientras estaba en esta escuela cuando *mallam* al-Ḥasan redactó sus revisiones de las historias de Dagomba, Mamprusi, Wagadugu, Gonja y Grunshi, dado que en una de ellas se define a sí mismo como de "Kobiya", es decir, Kpabia. *mallam* al-Ḥasan de hecho fue un colega, más que un discípulo, de al-Ḥajj 'Umar; podría decirse que la vitalidad que tuvo la Escuela de Salaga a fines del siglo XIX y principios del XX se debió principalmente a estos dos estudiosos. Los descendientes de *mallam* al-Ḥasan, sin embargo, sostienen que

éste se resistía a hacer públicos sus escritos, y lo cierto es que pocos de ellos han llegado a conocerse. Al-Ḥajj 'Umar parece haber tenido una cantidad mucho mayor de alumnos, entre los cuales 'Ali b. Muḥammad Baraw y Yusuf Abin-Nema escribieron obras sobre los asuntos de Salaga en el estilo de su maestro. Otros de sus alumnos actuaron en el campo literario en sus propias ciudades, como imán Khalid b. Ya'qub, de Yendi, quien registró en árabe partes de las historias de tambores de Dagomba (IASAR/241). En general, se observa que muchos de los manuscritos hallados hoy en día en el sur de Ghana son de origen gonja, pues cuando Salaga perdió su preeminencia como centro comercial, muchos de sus habitantes, entre ellos el propio al-Ḥajj 'Umar, se mudaron a otros centros como Kete-Krachi, Yeji, Attebubu y Kumasi. Llevaron con ellos muchos de sus libros y, como hemos visto, en algunos casos continuaron produciendo nuevas obras que, en esencia, forman parte de la tradición de Gonja. En esta categoría seguramente debe ubicarse el material del folklore hausa que recogió Rattray (1913) mientras ocupaba el cargo de comisionado distrital de Yeji. En ese lugar, donde la ruta de Kumasi a Salaga cruzaba el Volta y donde "cada mes, cientos de hausas procedentes de todas las regiones de Nigeria" atravesaban el río para llevar ganado al sur y traer kola a su regreso, Rattray inició su estudio de los hausa bajo la guía de *mallam* Shaihu, un maestro que había recogido "muchos cientos de hojas de manuscritos (1907-11)" y que había escrito él mismo los textos o los había traducido del hausa. Una de las traducciones era la de una obra sobre la historia hausa hasta la época de 'Uthman dan Fodio. La mayoría de los textos proporcionados por *mallam* Shaihu, sin embargo, parece haber sido tomada de narraciones orales y comprende "relatos sobre personas" (21 textos), sobre animales (9), descripciones de costumbres (9), de diversos oficios (3) y unos 133 proverbios. Anteriormente, durante el período de la ocupación alemana de Togo, Mischlich había obtenido de al-Ḥajj 'Umar, por entonces radicado en Kete-Krachi, reseñas de la historia temprana de Hausa, de la *jihad* de 1804 y de la historia posterior a la *jihad*; ésta última al parecer fue escrita por el propio al-Ḥajj 'Umar (Mischlich 1903).

E Los manuscritos Krause procedentes de Salaga

Gottlob Adolf Krause estuvo en Salaga durante largos períodos entre 1886 y 1894, trabajando como explorador, comerciante y estudioso. Su interés en la lengua hausa, que hablaba con fluidez, lo llevó a compilar, mientras estaba en Salaga, una serie de textos en ese idioma que se publicaron, en el sistema de escritura árabe, en *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* (XXXI, 1928). Volvieron a publicarse, en traducciones rusas, en D. A. Olderogge, *Zapadnyi Sudan* (Moscú-Leningrado 1960). Estos textos son de distintas clases. Algunos, por ejemplo, son traducciones al hausa realizadas por Krause, tal vez con la ayuda de maestros locales, de algunas obras en árabe de 'Uthman dan Fodio y su hermano 'Abdullah', y también de Si'itu Bakatine y Yusuf Baidafu. Otros son fábulas sobre animales, casi seguramente registradas por Krause a partir de las narraciones de sus informantes. En esta sección hemos enumerado todos los textos que guardan relación con los asuntos de Salaga. Algunos de ellos, como las cartas entre Madugu Isa y Ya Na Andani, son sin duda copias (y probablemente, traducciones del árabe) de originales escritos. Otros, como el relato de la expulsión de los ashanti de Salaga, probablemente le fueron dictados a Krause por testigos de los acontecimientos en cuestión. La reseña de las

campañas de Zabarima contra los grunshi incluida en 30. S. 49-56 podría estar relacionada con la historia de los grunshi compilada por *mallam* al-Ḥasan de Salaga (véase la sección D), la que aún no ha sido recuperada.

F Documentos administrativos de la división de Kpembe

En 1964, se obtuvo una serie de manuscritos de Kpandai referentes, en su mayor parte, a los asuntos administrativos de la región a principios del presente siglo. Entre ellos se cuentan varias listas, denominadas *babs*, "capítulos", presumiblemente elaboradas a efectos del cobro de impuestos y la realización de censos, y muchas cartas entre el Kanunkulaiwura y los imanes y *mallams* locales. Se han agregado algunos ítems de similar carácter, procedentes de Salaga. Todavía no se sabe si el árabe se usaba con fines administrativos en Gonja en la época precolonial. A diferencia de los textos religiosos, estos documentos no son copiados una y otra vez, por lo que su conservación es escasa. Interesa observar que el marroquí Al-Ḥajj 'Abd al-Salam Shabini, que visitó el oeste de Hausaland alrededor de 1787 (época en la que Salaga recibió a muchos de sus inmigrantes), informó que allí se llevaban registros escritos de todas las transacciones de tierras, incluyendo los datos de las áreas de las granjas y sus límites (*An Account of Timbuctoo and Housa*, comp. J. G. Jackson, Londres, 1820).

G Obras varias

Esta categoría residual incluye una obra escrita con el sistema de escritura árabe pero en idioma gonja, la única con estas características que aparece en las colecciones públicas, además del fragmento histórico de Kafaba consignado en la Sección A. También hay ensayos biográficos en los que se ponderan los ejemplos de al-Ḥajj 'Umar b. Abi Bakr y *mallam* al-Ḥasan, dos cartas enviadas a Salaga por un sobrino de al-Ḥajj 'Umar que se encontraba en Adamawa (una de las cuales contiene el texto de un mensaje de 'Uthman dan Fodio a *mallam* Adam) y varias epístolas del siglo XX entre diversos jefes norteños y funcionarios británicos.

Abreviaturas, referencias, etcétera

Braimah (1967)	J.A. Braimah, *The Two Isanwurfos*, Londres, 1967.
Braimah y Goody (1967)	J.A. Braimah y J. Goody, *Salaga: the Struggle for Power*, Londres, 1967.
Bull. C.A.D.	*Research Bulletin*, Centro de Documentación Arábiga del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ibadan, Nigeria.
Cod. Arab.	Colección Arabe, Biblioteca Real de Copenhague.
Dupuis (1924)	J. Dupuis, *Journal of a Residence in Ashantee*, Londres, 1824.

GAL — C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Segunda edición 1943-9, dos vols. Suplemento, 1937-42, tres vols.

Goody (1954) — J. Goody, *The Ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast West of the Black Volta*. Londres 1954.

IASAR — Colección Arabe del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana.

Jackson (1820) — J. G. Jackson (comp.), *An Account of Timbuctoo and Housa*. Londres, 1820.

Mischlich y Lippert (1903) — A. Mischlich y J. Lippert, "Beiträge zur Geschichte der Haussastaaten", *Mitt. Sem. Or. Sprache*, VI, 3, págs. 137-242.

MSOS — *Mitt. Sem. Or. Sprache*, Berlín.

Rattray (1913) — R.S. Rattray, *Hausa Folklore*, 2 vols. Oxford, 1913.

Rattray (1934) — R.S. Rattray, "Hausa poetry", en *Essays Presented to C. G. Seligman* (comp. E.E. Evans-Pritchard y colaboradores), págs. 255-66. Londres, 1934.

Research Review — Boletín del Instituto de Estudios Africanos de la Universidad de Ghana.

Zech (1896) — Graf Zech, "Aus dem Schutzgebiete Togo", en *Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten* (1896), XI, ii, págs. 89 sigs.

Nota

El doctor Martin ha señalado que la obra de prosodia árabe con la que trabajó Al-Ḥajj 'Umar (véase pág. 241) presumiblemente era: "Badr al-Din Muḥammad... Al-Makhzumi al-Iskandarani, conocido como al-Damamini (1362-1424), *Al-'Ūyun al-Ghamiza 'Ala l-Khabaya' al-Ramiza*, un comentario sobre 'Ali al-Khazraji (d. 1229), *Al-Ramiza al-Shafiya fi 'Ilmay al-Arud̤ wa'l-Qafiya*; véase R. Basset, *La Khazradjyah*, Argel, 1902, págs. VII-IX.

También nos informa que la obra sobre magia del escritor fulani (pág. 255) de comienzos del siglo XVIII sigue siendo uno de los libros más leídos en Africa Oriental; se titula: *Al-Durr al-Manẓum fi'l-Siḥr wa'l-Ṭilasm wa'l-Nujum*, El Cairo, Muṣṭafa al-Babi al-Ḥalabi, s.f.

A. *Materi*

Fecha	Lengua	Referencia	Título	Autor
Principios del siglo XVIII	Arabe	Cod. Arab. CCCII, iii, ff. 236-7, Biblioteca Real de Copenhague	—	—
1751/2	Arabe	IASAR/62	*Kitab Ghunja* (El Libro de Gonja)	Al-Hajj Muhamm b. al-Mustafá
	Arabe	IASAR/263	*Amr Ajdadina Fighi Fara* (sobre nuestro antepasado Jighi Fara)	
	Hausa	IASAR/254	—	
	Arabe	IASAR/268	*Ta'rikh Ghazw Ghunjawi* (Historia de un ataque de Gonja)	
	Arabe	IASAR/271		

A. *Material*

Fecha	Lengua	Referencia	Título	Auto
1751/2	Arabe	IASAR/265	—	—
	Arabe	IASAR/266	*(i) 'Asma' amir Kumbi* *(ii) 'Asma' amir Sanghunghu*	—
c. 1915	Arabe	IASAR/269	*'Asma' almuluk Layfu* (Nombres de los reyes de Layfu)	—
	Arabe	IASAR/448	—	—
	Arabe	IASAR/259	*'Asma' Sultan Kubi*	—
	Arabe	IASAR/262	*Al-'Asma' a-lumara' Kafaba*	—
	Arabe	IASAR/41	—	—
	Arabe	IASAR/42	—	—
	Arabe	IASAR/40	—	—
	Arabe	IASAR/341	—	—
	Arabe	IASAR/500 (i)	—	—
	Arabe	IASAR/500 (ii)	—	—
	Gonja	IASAR/501	—	—

	Descripción	Extensión	Notas
	Capítulos I y II: circunstancias de la conversión de los reyes de Gonja al islamismo. Capítulo III: lista de los primeros reyes de Gonja y la extensión de su reinado	2 ff.	Probablemente escrito alrededor de 1712. Usado por el autor del *Kitab Ghunja* de mediados del siglo XVIII; véase más adelante.
ad	Compilación de las primeras tradiciones de Gonja, con lista fechada de reyes y una crónica de los acontecimientos desde inicios a mediados del siglo XVIII.	7 ff.	Otras copias: IASAR/10; 11; 12; 13; 14; 248 (i); 272. Algunas de éstas tienen un anexo a la crónica, desde 1763-6, hecho por imán 'Umar Kunandi b. 'Umar. Véase una traducción en J. Goody, *Ethnography* (1954), apéndice IV.
	Reseña de los orígenes malianos de la dinastía gobernante de Gonja y de la creación del reino.	4 ff.	Véanse otras versiones traducidas en Goody (1954), apéndice VI.
	Informe de las relaciones entre el gobernador gonja Jakpa y el Asantehene Osei Tutu, con una sección sobre los paganos de Krachi.	3 ff.	IASAR/255 es una versión árabe de la misma obra. Véase una traducción en Goody (1954), apéndice V.
	Notas fragmentarias sobre una campaña gonja, etcétera.	1 f.	—
	Distintas notas sobre diversas figuras de Gonja: Yagbumwura al-Ḥajj Amua; al-Ḥajj al-Muṣṭafa, quien murió en Katsina, etcétera.	1 f.	Aparentemente extractadas del *Kitab Ghunja*.

histórico general (cont.)

r	Descripción	Extensión	Notas
	Lista de yagbumwuras desde Naba'a hasta Muḥammad al-Abyad, y de kpembewuras, desde Muḥammad al-Abyad b. al-Lata (Jakpa).	1 f.	La primera lista aparentemente deriva del manuscrito Cod. Arab. CCCII, iii, 236-7; véase arriba.
	Lista de jefes de Kpembe, comenzando con Ṣaliḥ, y de jefes de Sungbung, comenzando con 'Abd al-Raḥman.	1 f.	—
	Lista de los jefes de Lepo: Bagha, Kali, 'Uthman, etcétera.	1 f.	—
	Lista de los primeros reyes de Gonja, con nombres *ajami* y musulmanes	1 f.	—
	Lista de kpembewuras, desde Mawura hasta Banbanga	1 f.	Zech (1896), pág. 96, tiene una lista similar proveniente de un manuscrito árabe.
	Lista de los jefes de Kafaba	1 f.	—
	Lista de los veintitrés jefes de Daboya	1 f.	—
	Lista de los jefes de Daboya	2 ff.	—
	Lista de los reyes ashanti, con la extensión de su reinado	1 f.	Según su dueño, al-Ḥajj Qasim de Bole, fue extraída de una obra más extensa redactada por su padre, 'Abdullah
	Lista de los once imanes de Dokrupe	1 f.	—
	Lista de los doce jefes de Kafaba	1 f.	—
	Lista de los diez imanes de Kafaba	1 f.	—
	Referente a Kafaba, Kpembe y Kolo	1 f.	—

B. Correspondenci
(Cod. Arab. CCCII, B

Fecha	Lengua	Referencia	Autor	
1810 o poco antes	Arabe	Cod. Arab. CCCII, iii, f. 5	Baba, hijo de imán de Gambaga, de Kumasi	Carta a M Daboya, d Consejo As sulmanes, al Asanthe
	Arabe	i, f. 106	Idris b. *mallam* Karfa, imán de Kpembe	Carta a Mu de se le no tuación de
	Arabe	i, f. 4	Muḥammad b. Abi Bakr, imán de Kpembe	Carta a un para ahuye plegaria y pagar.
	Arabe	i, f. 126	'Uthman, hijo del imán de Buipe	Carta al As donde se le Muḥamma en Kumasi
1817 o 1818	Arabe	i, f. 146	—	Carta al As en la que e la guerra d
	Arabe	i, f. 188	Imán de Buipe	Carta al As jer con la q
Entre 1818 y 1824	Arabe	ii, f. I	Asantehene (escriba M., hijo del imán de Gonja)	Carta a Ma solicitando dad
Entre 1818 y 1824	Arabe	i, f. 169	Malik, imán de Gonja	Carta a Mu dicados en l tas plegaria signa la *sa* Gonja

B. Correspondencia c

Fecha	Lengua	Referencia	Autor	
Entre 1818 y 1824	Arabe	i, f. 73	Malik, imán de Gonja	Carta al están haci *ṣadaqa* (i un arma d
	Arabe	iii, f. 6	Cuatro *faqihs*	Carta a, e de Gonja escasez de camentos
	Arabe	Dupuis (1824), p. cxxv	Ṣuma, nativo de Gonja radicado en Kumasi	Descripci Fezzan, E
	Arabe	Dupuis (1824), p. cxxviii	Muḥammad Kamaghatay, nativo de Gonja radicado en Kumasi	Descripci Fezzan, E

a de principios del siglo XIX
iblioteca Real de Copenhague)

Descripción	Extensión	Notas
alik, el imán de Buipe, y al imán de onde se les informa de la decisión del hanti de liberar a todos los esclavos mu- con una denuncia del mal consejo dado ne por un tal Karamo Sali y su hijo	1 f.	—
ıhammad, hijo del imán de Buipe, don- tifica la muerte del imán Karfa y la si- pobreza en que quedaron sus súbditos.	1 f.	—
residente en Kumasi, con instrucciones entar el mal de la ciudad a través de la la magia, con detalles de la *ṣadaqa* a	1 f.	Probablemente escrita en respuesta a un pedido del Asantehene
santehene, "amigo de los musulmanes, desea la victoria y se envían saludos a d y Ṣuma, nativos de Gonja radicados	1 f.	Probablemente con referencia a la campaña de Gyaman (Abron) de 1818-19
antehene, "sultán de los musulmanes", ntre otras cosas se predice el triunfo en e Gyaman	1 f.	Manuscrita por el imán de Buipe (o por su escriba)
antehene, con opiniones sobre una mu- ue él deseaba casarse	1 f.	—
lik, imán de Gonja, y al imán de Buipe, plegarias para ahuyentar la enferme-	1 f.	—
ıhammad y Ṣuma, nativos de Gonja ra- Kumasi, para pedirles que leyeran cier- as ante el Asantehene. También se con- *daqa* y se solicita un envío de papel a	1 f.	Otra copia, ii, f.I

le principios del siglo XIX (cont.)

Descripción	Extensión	Notas
Asantehene, donde se le informa que se endo plegarias en su nombre y se le pide ıcluyendo dos esclavos, doce *mithqals* y le fuego)	1 f.	—
ntre otros, Muḥammad y Ṣuma, nativos radicados en Kumasi, con quejas por la e alimentos, a la que se adjuntan medi- para el Asantehene	1 f.	Los cuatro autores de esta carta son Ṣaliḥ, Sirifi, Kiba y Aljuma. No hay indicación de su lugar de residencia. Para uso de los peregrinos
ón de la ruta de Salaga a Hausaland, gipto y la Meca		
ón de la ruta de Salaga a Hausaland, gipto y la Meca		Esta ruta sigue un camino entre Salaga y Katsina ubicado más al norte que en la anterior

C. *Escritos de al-Ḥajj 'Uma*

Fecha	Lengua	Referencia	Título	
1877	Arabe	IASAR/313	*Kitab al-sarḥat al-wariqa fi 'ilm al-wathiqa*	Gu del
	Arabe	IASAR/16 (iv)	*Tarbi' al-zuhd wa'l waṣiya* (sobre abstinencia y admonición)	Ver *wa.*
	Arabe	IASAR/24	*Tarbi' al-Burda*	Ver al-I
	Arabe	IASAR/27	*Tanbiḥ fil-ikhwan fl dhikr al-aḥzan*	Poe mo gob de
	Arabe	IASAR/16 (ii)	*Tal' al-munafa' a fl dhikr al-munaza'a*	Inf
1899/1900	Arabe	IASAR/3	*Naẓm al-la'alt bi akhbar wa tanbifi al-kiram*	Poe rop ésto
1899/1900	Arabe	IASAR/4	*Mashra' ma al-khabar li-warid wariduha bi'l naẓar*	Poe tor
Antes de 1903	Hausa	—	—	Res
1903	Hausa	IASAR/43	*Labarin Nazara*	Poe fere Sok

C. *Escritos de al-Ḥajj 'Umar b. Ab*

Fecha	Lengua	Referencia	Título	
1904/1905	Arabe	IASAR/109 (ii)	*Ya khalilayya fa-'ajaba idh ra'ayta al-'aja'ib*	Poem Musa Salag
1908/1909	Arabe	IASAR/117	—	Poem Gamb de ha
1916/1917	Arabe	IASAR/93	*Su'ad aw asma' aw Da'd aw Hawwa*	Dos p
	Hausa	IASAR/292	—	Poem Kuma divin
c. 1918	Arabe	IASAR/23	*Tunkuyawa* (Influenza)	Poem la inf
	Arabe	IASAR/76	*Sul al-Rathi*	Elegí (de D
1921	Arabe	IASAR/113	—	*Ijaza* b. Ut
1923	Arabe	IASAR/127	*Bushra ataka bashir*	Poem nocid
	Arabe	IASAR/9	—	Poem a la Krac Salav

r b. Abi Bakr de Kano, Salaga y Kete-Krachi

Descripción	Extensión	Notas
ía a la epistolografía, *insha'*: coleción de mo-os de cartas con asesoramiento al secretario	17 ff.	Publicada en la colección *Majmu'a tahtawi 'ala al-qasa'id*, El Cairo: Issa al-Babi al-Halabi. Véase también GAL S.I. 483. También IASAR/378; 381
sión en forma *tarbi'* del *Kitab al-zuhd wa'l ṣiya* de 'Ali Zayn al-'Abidin	16 ff.	Publicado en la colección *Al-qaṣa'id al-'ashariyat*, El Cairo, 1947/8. Véase GAL SI 76; 483
sión en forma *tarbi* del conocido poema de Busiri (El manto del Profeta)	13 ff.	Otras copias: IASAR 122; 217. Véase GAL I, 264; SI, 467
ma sobre la decadencia de la religión y la ralidad en Salaga y sobre las fallas de sus ernantes, con una reseña de la guerra civil 1892	9 ff.	Traducción de B. Martin en Braimah y Goody (1967)
rme sobre la guerra civil de Salaga	5 ff.	Traducción de B. Martin en Braimah y Goody (1967)
ma en que se lamenta la llegada de los eu-eos y se enumeran las ciudades y países que s invadieron	8 ff.	Otras copias: IASAR/8; 139
ma sobre la llegada de los europeos; el au-declara que no regresará de Krachi a Salaga	4 ff.	Otra copia: IASAR/417. Similar en tema a IASAR/3; 370; 43
eña de la historia de Hausa desde la *jihad*	—	Mischlich y Lippert (1903), con traducción al alemán
ma sobre la llegada de los europeos, con re-ncias a la derrota de Samori, los Zabarimas, oto, etcétera	8 ff.	Otras copias: IASAR/302; 370

i Bakr de Kano, Salaga y Kete-Krachi (cont.)

Descripción	Extensión	Notas
a en que se critican las actividades de y sus compañeros; Musa había llegado a a y alegaba ser un Mahdi	5 ff.	Otra copia: IASAR/135. Traducción de B. G. Martin, en prensa
a sobre la residencia del autor en aga, su disputa con el imán y su decisión cer la peregrinación	4 ff.	—
oemas de alabanza a Yendi y su pueblo	5 ff.	Otra copia: IASAR/181. Obra verbalmente atribuida a al-Ḥajj 'Umar
a de alabanza a 'Uthman, el "león de asi", con una exposición sobre el origen o de la monarquía	16 ff.	Presumiblmente en alabanza a Uthman, Sarkin Zongo en Kumasi, fallecido alrededor de 1919. Atribuido verbalmente a al-Ḥajj 'Umar por su nieto, poseedor del manuscrito
a sobre los síntomas y el tratamiento de luenza	3 ff.	Otras copias: IASAR/131; 305. Probablemente escrito en ocasión de la epidemia de 1918
a por Muḥammad, padre de al-Ḥajj Ṣalih jénné)	2 ff.	—
permiso otorgado a Muhammad al-thani nman Salagha para usar el *wird* tijani	2 ff.	Véanse otros *ijazas* entregados por al-Ḥajj 'Umar en IASAR/147; 237. Véase también IASAR/126
a de alabanza a Husayn al-Kashnawi, co-o como Salaw, Sárkin Zongo de Kumasi	8 ff.	Otras copias: IASAR/16 (xiii); 168; 239 (i)
a para agredecer a quienes contribuyeron reparación de una mezquita (¿en Kete-hi?), con especial reconocimiento para , Sarkin Zongo de Kumasi	4 ff.	Otra copia: IASAR/161

C. *Escritos de al-Ḥajj 'Umar b. Ab*

Fecha	Lengua	Referencia	Título	
	Arabe	IASAR/133	*Ghadarat Salma Diyaran*	Poem Ya'qu cia a l
	Arabe	IASAR/239 (iii)	*Fatabaraka al-khallaq*	Poem ("el le
	Arabe	IASAR/16 (v)	*Ma balu hind na' at 'anna bi-ghayr qila*	Elegí un inf
	Arabe	IASAR/16 (vi)	*Hal li-layla min maram am li-hindi min kalam*	Poem al aut
	Hausa	IASAR/171	*Talauci* (Pobreza)	Poem
	Arabe	IASAR/121	—	Poem hausa nunci
	Hausa	—	*Kundin wakokin Imruil Kaisi, don Hujuru*	Una p las tr 'Imru
1932/1933	Arabe	IASAR/132	*Barr al-Ḥaqq*	Poem tando más a
	Arabe	IASAR/219	—	Fórm visita
	Arabe	—	*Ta'rikh iqlim Ashanti*	Infor musu

D. La e

Fecha	Lengua	Referencia	Título	Autor
c. 1900	Arabe	IASAR/1	*Qiṣṣat Ṣalgha Ta'rikh Ghunja* (Historia de Salaga, Historia de Gonja)	Maḥmud 'Abdullah
	Hausa	—	—	Malam al-Ḥasan
	Hausa	—	—	Malam al-Ḥasan
	Hausa	—	—	Malam al-Ḥasan

i Bakr de Kano, Salaga y Kete-Krachi (cont.)

Descripción	Extensión	Notas
a de alabanza a Husayn al-Kashnawi b. b, Sarkin Zongo de Kumasi, con referen- os defectos de los *wazirs* de Kumasi	4 ff.	Otra copia: IASAR/239 (ii)
a de alabanza a Amir Salaw, Ghadanfar ón")	3 ff.	—
para al-Hajj Labbu, hijo del poeta, con orme sobre su funeral	5 ff.	Otras copias: IASAR/109 (iv); 138; 159; (239 (iv))
a de alabanza a la hospitalidad ofrecida or por la gente de Tetemu (Kpone) Zongo	3 ff.	— Otra copia: IASAR/371.
a sobre los males sociales de la pobreza	7 ff.	Otras copias: IASAR/137; 421
a satírico sobre el discípulo de un *mallam* que criticó la manera del autor de pro- ar *al-hamdu li-'llah*	3 ff.	
ágina de la traducción de la primera de einta y cuatro odas del poeta preislámico al-Qays	—	Rattray, "Poesía hausa", con traducción al inglés
a dirigido al hijo del autor, Abu Bakr, ins- a los musulmanes a mantenerse unidos llá de sus diferencias tribales	3 ff.	—
ulas, con plegarias, para ser utilizadas al r una tumba	i.f.	Al parecer, tomadas de al-Hajj 'Umar
ne de los comienzos del asentamiento lmán en Kumasi	—	Publicado en Ahmad Baba al-Wa'iz: *Kanz al-mufid li'l murid al-sadiq* (El Cairo, 1950), págs. 84-6. Traducción de B. G. Martin en 254-425 *Research Review*, II, 2 (1965), págs. 76-7

scuela de Salaga

Descripción	Extensión	Notas
Reseña de las campañas de Jakpa, rey de Gonja, del crecimiento de la ciudad mercantil de Salaga y de la guerra civil de 1892	54 ff.	Otras copias: IASAR/6; 15; 261. Traducción de Mahmud al-Waqqad en *Ghana Notes and Queries*, 3 (1961) y 4 (1962). Traducción de una versión hausa de la misma obra por J. Withers-Gill, *A Short History of Salaga* (Accra, 1924). Véase también Braimah y Goody (1967)
Historia de Dagomba, registrada a partir del relato de *mallam* Muhaman Kundungunda, nieto de Ya Na Ya'qub	?	Estas tres obras, junto con la versión hausa del *Qissat Salgha Ta'rikh Ghunja*, también de Mallam al-Hasan, estaban en la biblioteca de SOAS, en Londres, pero actualmente no pueden ser halladas. Hay traducciones al inglés, de Withers-Gill, en *A Short History of the Dagomba Tribe* (Accra, s.f.) y *The Moshi Tribe* (Accra, 1924). Mallam al-Hasan también se refiere a una historia de los grunshi. Esta podría relacionarse con la historia de las campañas de Zabarima entre los grunshi que recogió Krause, 30 S. 49 y sigs.
Historia de Gambaga, por *mallam* Salifu, un mamprusi	?	
Historia de Mossi, por Sharif Mijinyawa b. Sharif Ibrahim, quien la escuchó de Mogho Naba Wobogo durante su exilio en Gambaga (1897-1904)	?	

D. *La escue*

Fecha	Lengua	Referencia	Título	Autor
1921/2	Arabe	IASAR/7	*Fi najm dhi dhanab* (El cometa de Salaga)	'Ali b. Muḥamma Baraw al-Salghawl
1921	Arabe	IASAR/26	*Muna'ya madih shaykhi dhi al-Sana'i*	'Ali b. Muḥamma Baraw al-Salghawi
1922	Arabe	IASAR/112	—	'Ali b. Muḥamma Baraw al-Salghawi
	Hausa	IASAR/169	—	Yusuf Abin-N
	Arabe	IASAR/241	*Ta'rikh Daghabawi*	Imán Khalic Ya 'qub de Ye (alumno de Ḥajj 'Umar Salaga)

E. *Los manuscritos de K*

Fecha	Referencia	Descripción
	24. S. 35-6	Reseña de la expulsión de los ashanti de Sa
1893	15. S. 25	Carta de Madugu (conductor de caravana) I de Yendi, en la que se solicita ayuda debid animales
1893	16. S. 26	Carta del rey Andani de Yendi a Madugu dificultades y ordena al pueblo no molestar
1893	17. S. 26	Mensaje de los soldados de Dagomba en Sal le harán daño a Madugu Isa
1893	18. S. 27	Disputa sobre una esclava
1893	19. S. 28	Relato de la muerte de Napo, el Kpembewu civil de Salaga
1893	20. S. 29.	Declaración del nuevo Kpembewura sobre l Napo, a partir de información brindada por
21 Julio 1893	25. S. 37-8	Declaración del nuevo Kpembewura en ocas la que, entre otras cosas, justifica su inter con un informe de los discursos efectuados
	26. S. 39-40	Informe de la composición de una caravan con una reseña de los incidentes ocurridos
	27. S. 41-2	Informe general de la organización de una
	30. S. 49-56	Relato de la llegada de Alfa Gazari y otro z encuentro con Alfa Hanno (¿en Salaga?), de blo de Dagomba y Zabarima y de la interver pañas contra los grunshi, etcétera
1894	37. S. 76	Mensaje de Ya Na Andani de Dagomba al Kp consejos para que no se embarcara en una
1894	39. S. 77-8	Relato sobre la instauración del protectora setiembre de 1894
	40. S. 79	Lo mismo, de otra fuente, en hausa y árabe

la de Salaga (cont.)

	Descripción	Extensión	Notas
d	Poema en dos partes, en que se establecen las fechas de la aparición en Salaga de un cometa, el día 21 Shawwal 1298 (16 de setiembre de 1881) y de un terremoto, en 1309 (1891/2), y se alaba a su *shaykh*, al-Hajj 'Umar	2 ff.	Véase Martin en Braimah y Goody (1967). Otras copias IASAR/16 (xi); 408
d	Poema acróstico de alabanza a Shaykh Mahmud b. Sa'id ZJalya, un *muqqadam* tijani, con versos adicionales en los que también se lo elogia.	2 ff.	Otra copia IASAR/78 (con un verso adicional)
d	Poema acróstico de alabanza a Ahmad al-Tijani	2 ff.	Otra copia: IASAR/16 (ix)
ema	Poema local sobre los acontecimientos del norte de Ghana en la época de la penetración europea, con referencias a la guerra civil de Salaga, etcétera	2 ff.	—
d b. endi al- de	Historia de Dagomba, con referencias a Gonja y extractos del *Kitab Ghunja*. Incluye numerosos obituarios, entre ellos, los de diversos personajes de Salaga	3 ff.	Otra copia: IASAR/250

rause procedentes de Salaga en hausa

	Notas
laga en 1874	Traducción al inglés de T. M. Mustafá en *Research Review*, II, 2 (1966)
sa en Salaga al rey Andani o a la muerte de todos los	Traducción de T. M. Mustapha en Mustafá y Goody, "The Caravan Trade from Kano to Salaga", *J. Nig. Hist. Soc.* (1967), 611-16
Isa, donde se lamenta de a los viajeros	Traducción como 15. S. 25
aga, donde expresa que no	Traducción como 15. S. 25
	Traducción en Goody y Mustafa, "The Seduction of a Slave Girl" (en prensa)
ıra derrotado en la guerra	Traducción por T. M. Mustafá en Braimah y Goody (1967)
a muerte de su predecesor, parientes de Napo	Traducción por T. M. Mustafá en Braimah y Goody (1967)
sión de asumir el poder, en vención en la guerra civil, en respuesta	Traducción por T. M. Mustafá en Braimah y Goody (1967)
a que partió hacia Salaga, en el camino a Hausaland	
caravana hausa	Traducción como 15. S. 25
abarima a Dagomba, de su las disputas entre el pueción de Gonja, de las cam-	—
embewura Isanwurfo, con	Traducción como 25. S. 37-8
nueva guerra	
do inglés en Salaga, 2 de	Estos dos documentos no están impresos en la colección MSOS, pero aparentemente son los adjuntados a las cartas de Krause al *Kreuz-Zeitung*, 520, Berlín, 6 de noviembre de 1894. Véase Goody, "Salaga en 1892", *Research Review* II, 3 (1966)
, 19 de setiembre de 1894	

F. *Documentos administrativos de la división de Kp*

Lengua	Referencia	Extensión	
Arabe	IASAR/270	1 f.	Lista de nombres de personas, Ka fica su propósito
Arabe	IASAR/273	1 f.	Nombres de cuatro lugares, Kund cada uno de ellos, respectivament
Arabe	IASAR/274	1 f.	*Asma' al-nas fibalad Kpaday:* "No etcétera
Arabe	IASAR/275	1 f.	*Asma' junu Sultan Alfay:* "lista d Kunthana (?); no se especifica su
Arabe	IASAR/276	1 f.	*Zar' Tanghalantu:* lista de granja
Arabe	IASAR/277	1 f.	Lista de fallecimientos en la ciud
Arabe	IASAR/278	1 f.	*Al-ḥajj al-arḍ Ghunja:* "El peregr
Arabe	IASAR/289	1 f.	*Amra Bilad Alfay:* Lista de las al
Arabe	IASAR/280	1 f.	Lista de aldeas
Arabe	IASAR/281	1 f.	*Amra Bilad Alfay:* información so
Arabe	IASAR/282	1 f.	*Hisab Alman:* sobre cálculos en m
Arabe	IASAR/283	10 ff.	Correspondencia: diez cartas, pri
Arabe	IASAR/284	10 ff.	Correspondencia: diez cartas entr
Arabe	IASAR/285	10 ff.	Correspondencia: diez cartas ent Muhammad Jawula, *mallam* 'Abd
Arabe	IASAR/286	10 ff.	Correspondencia: ocho cartas (un 'Abd al-Raḥman, imán Khalid de Y etcétera, con diversas listas de lu
Arabe	IASAR/287	4 ff.	Correspondencia: cuatro cartas en
Arabe	IASAR/288	13 ff.	Trece documentos varios, entre ot de Kpembe y Kawose, sobre el s mandato en Togo
Arabe & Hausa	IASAR/289	4 ff.	Notas en árabe sobre los asuntos
Arabe	IASAR/290	2 ff.	Documento redactado por al-Ḥajj
Arabe	IASAR/291	2 ff.	*Asma' Bilad al-arḍ Sultan Kawas*
Arabe	IASAR/258	2 ff.	Notas varias sobre diversos distri
Arabe & Hausa	IASAR/257	4 ff.	Asuntos de Salaga
Arabe & Hausa	IASAR//260	3 ff.	Lista de aldeas de Kpembe, etcéte

SISTEMA DI
Obras re

Fecha	Lengua	Autor	Título	
1934	Gonja e inglés	H. A. Blair	*Gonja Vocabulary and Notes*	Escrit del Go
1955	Gonja	S. S. Fuseini	*N'gbanye min karan*	Libro impres 1957)
1956	Gonja	C. S. Kponkpogori	*Ngbanye to ba asekpan*	Relato impres
1956	Gonja	C. J. Natomah y O. Rytz	*Kabore doso, Yesu ba adua ne kase*	Cateci
1957	Gonja e inglés	E. L. Rapp	*The Gonja Language*	Vocabu Wisser
1958	Gonja	S. S. Fuseini y O. Rytz	*Yesu benite awura 'lela*	Histori Impres un dire
1961	Gonja	C. J. Natomah y O. Rytz	*Ebore be ashen lela ne nshe*	Publica
1966	Gonja e inglés	Rev. O. Rytz, C. S. Kponkpogori y Rev. C. J. Natomah	*Gonja Proverbs*	Publica en gonj
1967	Inglés	J. A. Braimah	*The Two Isanwurfos* (con introducción y notas por Jack Goody)	Histori por la f bién in
1967	Gonja	S. S. Fuseini y O. Rytz	*Yesu b'kasherkpan dzunpar so nama*	Histori de Tam
1967	Gonja	C. J. Natomah y O. Rytz	*Yesu b bushungipo b Ashen*	Hechos Presbit
1967	Gonja	C. J. Natomah, J. W. Y. Amankwah y O. Rytz	*Enyenpe Yesu b angasa na*	Alguna

pembe, incluyendo correspondencia (principalmente del siglo XX)

Descripción
nunkulaiwura Muhammad, Muhammad Juwura (Jawula), etcétera; no se especi-
ay, Balay, Balajay (?) y Bunkan (?), con los nombres de 23, 49, 21 y 21 personas en
e posiblemente a efectos de la cobranza de impuestos
mbres de personas en la ciudad de Kpandai"; también hay referencias a Kababura,
e soldados del sultán de Alfaire", con otra lista de veinte nombres de personas de
propósito
s, y nombres de sus ocupantes, en Tangelanto
ad de Kunthana(?)
ino de la tierra de Gonja", es decir, el jefe de Kpandai
deas de Alfaire
bre las aldeas de Alfaire
oneda alemana
ncipalmente entre *mallam* al-Hasan de Salaga y el jefe de Alfaire
re *mallam* al-Hasan de Salaga y el jefe de Alfaire
re el jefe de Alfaire y diversas personas, incluyendo a *mallam* Ishaq, al-Ḥajj
l al-Qadir, etcétera, algunas con referencia a Wa, Yendi y otros lugares
a de 1929, otra de 1932) entre el jefe de Alfaire, *mallam* Muhammad b. Shaykh
Yendi, *mallam* Ṣalih de Wa, *mallam* al-Ḥasan b. 'Umar, Yaḥya b. 'Abd al-Raḥman,
gares y jefes
ntre el Kpembewura, *mallam* al-Hasan, *mallam* Gambo, Bimbilla-Na (?), etcétera
ros temas, sobre la descendencia de los jefes de Lanfu (Lampor), sobre las pieles
aneamiento en las ciudades, sobre los templos paganos en Kayeriso y sobre el
de Kpembe; detalle de cargos, en hausa
Muḥammad sobre los asuntos de Kpembe
si, nombres de las aldeas de Kawose, con notas sobre Kanyasi, Kawose, etcétera
tos de la división de Kpembe
era

E ESCRITURA ROMANO
cientemente impresas

Descripción	Extensión
a por un comisionado distrital inglés e impresa en la Imprenta bierno, en Accra	—
de lectura para adultos. Escrito por un director de escuela e so en la Oficina de Literatura Vernácula (Tamale, 2a. edición,	24 págs.
s, proverbios y sinónimos de Gonja. Escrito por un profesor e so en la Oficina de Literatura Vernácula de Tamale	43 págs.
smo e himnos cristianos, publicado en Kumasi por O. Rytz	—
ulario gonja-inglés. Guang-Studien II, Deutsche Akademie der aschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung, vol. LII	—
ias bíblicas procedentes de la misión presbiteriana (Basilea). as en la Oficina de Literatura Vernácula de Tamale. Autores: ector de escuela y un misionero suizo	20 págs.
ada por la Iglesia Presbiteriana de Ghana (2a. edición)	—
	—
aciones varias, No. I, Instituto de Estudios Africanos de Legon; a, con traducción al inglés	—
a de la guerra civil de Salaga de 1892, y de la suerte corrida amilia del autor hasta el día de hoy. Longmans, London. Tam- cluida como Primera Parte en Braimah y Goody (1967)	127 págs.
as bíblicas; impresas por la Oficina de Literatura Vernácula ale	—
de los Apóstoles, edición preliminar, publicada por la Iglesia eriana de Ghana, Accra	—
s parábolas, publicadas por Scripture Gift Mission, Londres	—

Apéndice II: Una biblioteca en el norte de Ghana

por I. Wilks y J. Goody

En la biblioteca de Mu'allim Abu Bakr Ibn Muḥammad,en Savelugu, se encuentran los siguientes libros:

1 Al-Azhari, Salih 'Abd al-sami'	*Hidayat al-muta' abbid al-salik* [Guía para el devoto que sigue el camino espiritual]
2 'Abd al-Rahman al-Raqa'i al-Fasi	*Nazm muqaddimat ibn Rushd* Versificación escrita en 1449 de la obra de Abu' l-Walid Muhammad b. Ahmad b. Rushd (Conocido como Averroës, nacido en 1126): *al-muqaddima fi 'l-fara'id*, obra de Maliki *fiqh* (GAL II, 176 y GAL SI, 662)
3 'Abd al-Raḥman b. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman al-Baghdadi al-Maliki b. 'Askar	*Irshad al-salik* Compendio sobre derecho maliki (GAL II, 163; GAL S II, 205)
4 No identificado	*Kitab sabil al-sa'adah li ma'rifat aḥkam al'ibadah* (Imán Malik) [El camino a la felicidad consiste en conocer las reglas del culto religioso]
5 No identificado	*Kitab manzumat al-Qurṭubi fi al-'ibadat 'ala madhhab al-Imán Malik* Poema didáctico de Al-Qurṭubi sobre el culto religioso según la escuela maliki. Casi seguramente es obra de Abu 'l-'Abbas Aḥmad b. 'Umar al-Ansari al-Qurṭubi (m. 1258), un estudioso de *fiqh* maliki. La obra no está registrada en Brockelmann, pero el autor figura en GAL S I, 664
6 Al-Qayrawani, Abu Muḥammad 'Ali b. Abi Zayd (m. d.C. 996)	*Kitab*, comp. por 'Abd al-Sami', Saliḥ El *Risala*, conocido libro de derecho maliki de Africa Occidental. El compilador o comentarista es, presumiblemente, un nativo de Africa Occidental, educado en El Cairo, o un egipcio. GAL, S I, 301
7 Abu Zayd 'Abd al-Raḥman b. Yakhlaftan b. Aḥmad al-Fazazi (m. 1230)	*Al-wasa'il al mutaqabbila fi madḥ al-nabi* Compuesta en 1204: conocida obra religiosa en forma poética neoclásica (GAL S I, 482)
8 No identificado	*Majma 'ah tahtawi' ala al-Qaṣa'id al-'Aṣriyyah fi al-naṣa'iḥ al-diniyyah* [Colección que contiene diez poemas con consejos religiosos]

9 No identificado	*Murshid al-'awamm li ahkam al-siyam 'ala al-madhahib al-arba'ah* [Guía para la gente común sobre las reglas del ayuno (mes de Ramadán) según las cuatro escuelas (*madhahib*)]
10 Burhan al-din al-Zarnuji	*Ta'lim al-muta'allim* [Enseñar a personas educadas]. Contiene los siguientes capítulos: 1. la ciencia; 2. intención, propósito; 3. opción por el conocimiento; 4. enseñar la ciencia; 5. seriedad; 6. el comienzo de la raza; 7. fe en Dios, etcétera. Escrito en 1203. El comentario es de Ibrahim b. Isma'il, y fue producido en 1588 para el sultán otomano Murad III (GAL I, 462; GAL S I, 837)
11 No identificado	*Mawa'iz balighah min zabur Sayyidna Dawud* (y otros) [Consejos profundos tomados de los salmos de nuestro señor David]
12 Zayn al-'Abidin b. Ibrahim b. Nujaym al-Misri al-Hanafi (d. 1563)	*Al-Tuhfat al-Mardiyyah fi 'l-Aradi 'l-Misriyyah* Una collección de *fotwas*, Hanafi *fiqh* (GAL II, 310-II)
13 imán Muhammad b. 'Abd al-Wahhab (1703-91)	*Al-usul al-thalatha wa adillatuha wa yaliha shurut al-salah wa wajibatuha* [Los tres principios básicos y sus pruebas, seguidos por las reglas y condiciones de la plegaria]. Escrito por el fundador del Wahhabiyya (GAL S II, 530-31)
14 No identificado	*Al-Hidayah al-Islamiyyah lilmadaris al-Ilzamiyyah* La guía islámica para las escuelas primarias
15 No identificado	*Makarim al-Akhlaq* Características nobles (rasgos de carácter nobles). Hay varias obras con este título. Esta es probablemente la de Abu Bakr b. 'Abdallah Abi' l-Dunya al-Qurashi, nacido en 823 y fallecido en 894 (GAL I, 153). Exhortación general basada en las Tradiciones
16 No identificado	*Wasaya al-Shaykh Ibrahim al-Kawaliji al-Tijani* Las órdenes de Shaykh Ibrahim al-Kawaliji al-Tijani, posiblemente Shaykh Ibrahim de Kaolak; un manual tijani
17 Muhammad Amin b. M. Hassan b. M. 'Arif	*'Ilm al-Fara' id* Ley de descendencia y distribución; presumiblemente, compilación de reglas malikis

18 No identificado	*Ḥujjat al-basmalah fi al-fariḍah sirra awjahran* Discusión sobre la forma de hacer la invocación *Bism al-Allah al-Raḥman al-Raḥim*, "En el nombre de Dios, el Benéfico, el Misericordioso", durante el servicio religioso obligatorio, ya sea recitada en silencio o en voz alta
19 No identificado	*Thalath majalis sunniyah* [Tres asambleas ortodoxas]
20 No identificado	*al-Darajat al-ula* [Los pasos elevados]
21 No identificado	*al-Ḥujjah al-Balighah* [El argumento profundo]

Respecto de esta lista, cabe hacer los siguientes comentarios generales. En los textos enumerados hay: (1) un marcado hincapié en el *fiqh* maliki, items 2, 3, 4, 5, 6 y probablemente 17; una obra general de derecho relativa al ayuno según las cuatro escuelas, ítem 9; un conjunto de normas hanafi, ítem 12, y una obra wahhabi, ítem 13, probablemente *fiqh*; (2) un *madḥ* o poema devocional, ítem 7; (3) una obra sobre pedagogía, ítem 10; (4) un manual tijanniyya, ítem 16; (5) un remanente que incluye, en su mayor parte, obras de exhortación general o *wa'iẓ*; es probable que varias de ellas sean de autores africanos occidentales, dado que muchas figuras locales se dedicaron a escribir sus sermones favoritos, pronunciados en la plegaria de los viernes. También hay una gran cantidad de obras subclásicas tardías en circulación, gran parte de las cuales, como observa Hiskett,[74] son de autores menores de Sanhaja y Africa del Norte que nunca han sido registrados en las compilaciones bibliográficas, europeas o árabes. Estas obras son muy importantes para el islamismo de Africa Occidental, pero en el mundo del Islam metropolitano son virtualmente desconocidas.

La fecha de los siguientes ítems puede fijarse por siglo: ítem 2, siglos XI a XII, con un comentario del XV; ítem 3, siglos XII a XIII; ítem 5, siglo XIII; ítem 6, siglo X, con un comentario (probablemente) reciente; ítem 7, siglo XIII; ítem 10, siglo XIII, con un comentario del XVI; ítem 12, siglo XVI; ítem 13, probablemente siglo XVIII; ítem 15, tal vez siglo IX. Hay un fuerte predominio del "período neoclásico", en que las obras de procedencia magrebí y española superan en cantidad a las de origen egipico y oriental medio.

Apéndice III: La cultura escrita de El Cairo en el siglo XIX

La clase de restricción de la cultura escrita que he descripto con referencia al oeste de Sudán es, en parte, el resultado de su posición en la periferia del Islam, en una zona donde paganos y musulmanes actúan en campos sociales que se superponen. En este tipo de situación, hay mayor demanda de los elementos religiosos y mágicos del saber árabe que de los elementos de las ciencias naturales originados en el conocimiento griego, con el que los musulmanes entraron en contacto cuando ocuparon Damasco y Alejandría.[75]

Pero, en muchos casos, ni siquiera en el centro del mundo islámico la situación era diferente.

La descendiente directa de la gran biblioteca de Alejandría fue, en cierto sentido, la "mezquita espléndida" de El Cairo, El-Azhar, actualmente más conocida como la Universidad. Antes de la reforma de Mohamed Alí, sin embargo, según consta en el informe de Lane sobre El Cairo en la década de 1830, las bibliotecas se encontraban en peores condiciones que en tiempos de la dinastía de los Ptolomeos. "Hay en El Cairo muchas bibliotecas grandes, en su mayoría anexas a las mezquitas, que contienen principalmente obras sobre teología, jurisprudencia y filología; pero estas bibliotecas se encuentran en un estado deplorable y sus contenidos se están deteriorando rápidamente, en gran medida por causa de la negligencia y la deshonestidad de los encargados de conservarlas y de quienes hacen uso de ellas" (1871: I, 263).

La orientación de la enseñanza era esencialmente teocrática. Lane describe en los siguientes términos el proceso de aprendizaje de la lectura. "Los niños aprenden en primer lugar las letras del alfabeto, luego, los puntos vocálicos y otros signos silábicos y más tarde, el valor numérico de cada letra del alfabeto [pues las letras arábigas a menudo se usan como numerales]... Cuando el niño ha aprendido los valores numéricos de las letras, el maestro le escribe en su pizarra algunas palabras simples, como los nombres propios de las personas; luego, los noventa y nueve nombres o epítetos de Dios, y más tarde,el Fát'ḥah (o el primer capítulo del Corán), que el niño lee una y otra vez hasta aprenderlo de memoria. Luego pasa a estudiar los demás capítulos del Corán: después del primero, aprende el último; luego, el penúltimo, a continuación, el antepenúltimo, y así sucesivamente, en orden invertido, hasta terminar con el segundo... El maestro de la escuela rara vez enseña a sus alumnos a escribir, y pocos de ellos aprenden a hacerlo a menos que estén destinados a ocupar un cargo que lo requiera; generalmente aprenden la técnica de la escritura, al igual que la aritmética, con un "ḳabbánee", que es una persona encargada de utilizar la romana para pesar las mercancías en un mercado o bazar. Los que se dedican a la religión, o a cualquiera de las profesiones científicas, suelen cursar estudios en la gran mezquita El-Azhar" (1871: I, 75-6).

La forma de instrucción alfabética que se empleaba en El Cairo en esa época no suele utilizarse en la enseñanza elemental en el norte de Ghana, tal vez debido a que lo que se enseña es un idioma extranjero. Pero la instrucción era similar en lo que respecta, en primer lugar,a la prioridad de aprender el Libro antes que el medio, en segundo lugar, a la prioridad de aprender a leer antes que a escribir y, por último, al contenido predominantemente religioso del conocimiento impartido. En estos aspectos, la educación de los cristianos en El Cairo no era muy diferente. "Los coptos tienen muchas escuelas, pero sólo para varones; muy pocas de sus mujeres saben leer, y aprendieron en su casa. A los varones se les enseñan los salmos de David, los Evangelios y las Epístolas Apostólicas en árabe, y luego, los Evangelios y las Epístolas en copto. No aprenden el idioma copto gramaticalmente...y...hay pocas personas que sepan algo más que repetir lo que han aprendido de memoria de las Escrituras y la liturgia" (Lane 1871: II, 281-2).

Todo aquel que quisiera saber algo más que "leer, y tal vez escribir y recitar el Corán" debía asistir a El-Azhar, donde tomaba clases con maestros de su propia secta y distrito. Allí estudiaba para convertirse en uno de los *'ulama'*, los conocedores del derecho religioso. Pero aun si llegaba a ser profesor en El-Azhar,

no recibía ningún salario, sino que tenía que ganarse la vida con limosnas, herencias, regalos de parientes, copiando manuscritos, dando clases a alumnos de hogares ricos o recitando el Corán en casas particulares, en el cementerio o en otros sitios. Anteriormente, los profesores recibían ingresos derivados de las tierras legadas a la mezquita, pero esta propiedad fue confiscada por Mohamed Alí. Como lo han demostrado Carlomagno, Enrique VIII y Lenin, las propiedades eclesiásticas son especialmente susceptibles de ser confiscadas en períodos de modernización.

La instrucción literaria, por lo tanto, incumbía a los profesionales, que al mismo tiempo eran los especialistas en religión. "Los conocimientos literarios de quienes no pertenecen a las clases de los profesionales de la literatura son de índole muy inferior. Muchos de los comerciantes acaudalados saben leer y escribir, pero pocos de ellos le dedican mucho tiempo a la literatura. Los que han aprendido de memoria la totalidad o una gran parte del Corán, y saben recitar dos o tres 'kaṣeedehs' (o poemas cortos), o intercalar de tanto en tanto una cita oportuna en su conversación, son excepcionalmente cultos. Muchos de los comerciantes de El Cairo no saben leer ni escribir, o sólo saben leer, y se ven obigados a recurrir a un amigo para escribir sus cuentas, cartas, etcétera. Estos individuos, sin embargo, saben efectuar complicados cálculos mentalmente, con sorprendente rapidez y exactitud" (1871: I, 274).

¿Cuál era el contenido de la educación? Lane, quien residió en El Cairo durante muchos años, se esforzó por rebatir la idea generalizada en Europa de que "los musulmanes son enemigos de casi todas las ramas del conocimiento" (1871: I, 274). Pero tuvo que admitir que "sus estudios, en la época actual, están confinados dentro de límites muy estrechos. Pocos de ellos estudian medicina, química (cuyos primeros conocimientos debemos a los árabes), matemáticas o astronomía. Los egipcios que practican la medicina y la cirugía son en su mayoría barberos, patéticamente ignorantes de las ciencias que ejercen e ineficientes en su práctica, en parte debido a que su religión les prohíbe aprovechar las ventajas de disecar cuerpos humanos... Muchos egipcios, cuando se enferman, no buscan asistencia médica, sino que confían por entero en la providencia o en los talismanes. En este país, la alquimia se estudia más que la química, y la astrología, más que la astronomía. El astrolabio y el cuadrante son prácticamente los únicos instrumentos astronómicos utilizados en Egipto. Es infrecuente ver un telescopio, y la aguja magnética rara vez se emplea, salvo para descubrir la dirección de la Meca" (I, 274-5). Muchos creían que la tierra era plana: "Decir que la tierra gira alrededor del sol es para ellos una absoluta herejía. Ponen la astronomía al servicio de sus cálculos del calendario" (I, 275). En otras palabras, la mayor parte de sus ideas e instrumentos científicos eran los del período prerrenacentista; con excepción del campo de la tecnología militar, aprendieron (antes de la incursión de Napoleón) muy poco de Occidente, al que tanto le habían enseñado o transmitido antes.

La imposibilidad de seguirle el paso, y mucho menos de adelantarse, al desarrollo del conocimiento contemporáneo fue en gran parte la consecuencia de un sistema de enseñanza orientado hacia fines religiosos. Esta orientación se pone en evidencia en los comentarios de Lane, no sólo acerca del tabú de la disección y del interés en el tiempo litúrgico y la dirección sagrada, sino también en lo que dice sobre el contenido concreto de la enseñanza. En El-Azhar, "las materias de estudio son inflexión gramatical y sintaxis, retórica, versificación, lógica, teología, la exposición del Corán, las Tradiciones del Profeta, la ciencia com-

pleta de la jurisprudencia, o más bien del derecho religioso, moral, civil y criminal fundado principalmente en el Corán y las Tradiciones, junto con aritmética, en la medida en que sea útil para los asuntos legales. También se dictan conferencias sobre álgebra y sobre los cálculos del calendario mahometano, las horas para rezar, etcétera" (Lane 1871: I, 266). Desde el punto de vista europeo, este programa de estudios es literalmente medieval y tiene una orientación religiosa.

Notas

1 Lo que Marty (1922), pág. 92, denomina "les musulmans de caste et de traditions", aunque el término "casta" es totalmente inapropiado.

2 En el norte de Ghana, el límite oriental del área de las mezquitas construidas al estilo sudanés es, aproximadamente, el Volta Blanco. En términos generales, el río también representa la frontera de la edificación de casas con techo plano, de la "sociedad secreta" y del xilofón, todos ellos característicos de Mande.

3 Véase la red de rutas comerciales en P.C. Meyer (1897) y R. Mauny (1961). Además de los ítems mencionados, se comerciaban esclavos, marfil, telas, metales, abalorios y armas. Las manufacturas del norte eran principalmente telas, abalorios y artesanías en metal y en cuero, la mayoría de las cuales tenía fuertes vínculos con Africa del Norte.

4 En 1817, Hutchinson se encontró en Kumasi con un musulmán procedente de Djénné,en el Níger, quien al parecer había sido testigo de la victoria de Nelson sobre la flota francesa en 1798; esto ocurrió a la altura de la costa egipcia. También se encontró con Sharif Ibrahim, de Bussa (norte de Nigeria), quien había hecho la peregrinación a la Meca. Aunque seguramente no participaba en los cultos locales en igual medida que otros musulmanes de la localidad, Sharif traficaba con amuletos musulmanes (Bowdich 1819; 397, 407; Levtzion 1966: 114).

5 Los versículos son Deut. vi. 4-9, xi. 13-21; Ex. xiii. 1-10, 11-16.

6 Véase la fotografía del traje *batakarikese* incluida en el libro del doctor A.A.Y. Kyerematen, *Panoply of Ghana* (Londres, 1964), pág. 69.

7 En ocasión de mi estadía en la ciudad de Bole, en Gonja, en 1966, el imán estaba confeccionando una de estas casacas, que me ofreció por 100 libras esterlinas; el precio era alto debido a lo elevado de su estatus, como imán y como erudito.

8 Wilks señala que estos pesados abrigos también tenían el efecto práctico de detener las balas.

9 He informado sobre un caso similar de confianza bélica entre los lodagaa (Goody, 1957, pág. 359).

10 Véase un valioso análisis del islamismo de Ashanti en esta época en Wilks (1966*b*).

11 Este libro se publicó por primera vez en Londres, en 1789, con el título: *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa the African, written by himself.* Pero el incidente no es "original", pues aparece en otras dos obras escritas por africanos en el mismo período: en *A Narrative of the most remarkable particulars in the Life of James Albert Ukawsaw Gronniosaw* (Bath, 1770) y en el libro de Ottobah Cugoano, *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of Slavery* (1787), pág. 80. Como sugiere el editor de Equiano, Paul Edwards, ésta parece haber sido una anécdota común entre los africanos residentes en Gran Bretaña en esa época (1967, pág. 186).

12 La distinción entre "tribus" ágrafas y estados parcialmente letrados constituye una simplificación, pues algunas pequeñas comunidades musulmanas también se encontraban diseminadas entre los pueblos de Isala, Dagarti (Dagaba) y otros similares. De hecho, algunos grupos paganos dicen haber sido antes adeptos al islamismo. Sin duda, ha habido una larga historia de relaciones y movimientos entre las dos clases de sociedades,

en el comercio, las incursiones y el intercambio de prácticas y creencias religiosas. En algunos aspectos, los estados parcialmente islámicos y parcialmente letrados representan modelos de conducta prestigiosa incluso para los pueblos "tribales". Pero sólo en algunos aspectos; en otros, los grupos "tribales" organizan sus acciones sociales en directa oposición a las de los jefes y musulmanes.

13 Una situación similar se daba en Kumasi en 1817. Cuando el rey les otorgó una cantidad de oro a los musulmanes de la ciudad en retribución "por sus servicios",éstos trataron de excluir a Sharif Ibrahim porque era extranjero. Ibrahim exigió ser tratado como igual en rango a Baba, jefe de los musulmanes locales, dado que "era superior por sus conocimientos y pertenecía a la familia de Mahoma". Finalmente, le dieron la misma cantidad que a Baba: la suma de tres periguines (Bowdich, 1819, pág. 403).

14 También hay un imán en la ciudad mercantil de Ko, sobre la ruta entre Salaga y Tamale. Con respecto a la distinción entre el imán de la plegaria del viernes (imán *al-jum'a*) y el imán del Jefe (imán *al-bilad*), véase Wilks (1966*b*, pág. 336).

15 En 1956, la situación pasaba por un nuevo proceso de cambio, pues se estaba construyendo un camino de norte a sur ubicado a unas siete millas al este de la antigua ciudad, y la administración alentaba a los habitantes a mudarse junto al camino. En esta época, vivían unas 100 personas en Nueva Buipe, sobre el camino principal. En ocasión del censo de 1960, la población de la antigua Buipe era de 231 personas, y la de Nueva Buipe, de 426.

16 Hay una vívida descripción de las transacciones en el mercado en el relato de Binger de sus viajes por la región del Volta, en especial de su estadía en Salaga (II, págs. 85 sigs.).

17 Cuando se hacen muchas ventas a crédito, la memoria limita la cantidad de deudores y de transacciones que puede recordar un comerciante. Keith Hart lo demuestra en su trabajo sobre la vida económica de "Frafra", y le estoy muy agradecido por las conversaciones que sostuvo conmigo en torno a este tema. El uso de técnicas gráficas para registrar transacciones comerciales y burocráticas fue un rasgo importante de las sociedades protoletradas de la Medialuna de las Tierras Fértiles y del Mediterráneo Oriental.

18 Véase en Dupuis (1824), apéndice 6, el ejemplo de un itinerario de Salaga a la Meca, escrito por "Muḥammad Kama'te, conocido como Kantoma", posiblemente el hijo del imán del jefe supremo de Gonja (Levtzion, 1966, pág. 113).

19 Véase en Dupuis (1824), apéndice 4, una ruta de Salaga a Hausaland escrita por Suma, un musulmán de Gbuipe que por entonces vivía en Kumasi. Véanse también Wilks (1961, 1966*b*) y Levtzion (1966).

20 R. R. Madden, *Twelve Month's Residence in the West Indies* (Londres, 1837); G. C. Renouard, "Routes in North Africa, por Abu Bekr es Siddik", *J. R. Geog. Soc.*, VI, págs. 102-7. Véase I. Wilks, "Abu Bakr al-Siddiq, of Timbuktu", en P.D. Curtin, *Africa Remembered* (Univ. Wisc. Press, 1967), págs. 152-69.

21 Véanse las cartas entre el director de caravana Isa y el jefe de Dagomba, recogidas por el viajero alemán G. A. Krause y traducidas en J. Goody y T. M. Mustapha, "The Caravan Trade from Kano to Salaga", *J. Hist. Soc. Nig.* III (1967), 4, págs. 611-16.

22 En el Apéndice I se enumeran algunos ejemplos conocidos de esta correspondencia; las cartas que se han conservado son en su mayoría entre jefes y representantes de los poderes coloniales. Véase en Wilks (1966*b*), pág. 328, información sobre los intentos de establecer una oficina de registros públicos en Ashanti.

23 La celebración de pactos de amistad escritos entre Bornu y Kanem a fines del siglo XVI está registrada en el informe de imán Ahmed ibn Fartua sobre las guerras de Kanem. "La paz y la amistad fueron concertadas entre nuestro sultán Ḥajj Idris y el sultán de Kanem, Abdul Lahi ibn Abdul Jalil, quienes establecieron vínculos, incluso por matrimonio" (Palmer, 1928, pág. 19). La escritura tenía mayor uso en Hausaland y Bornu que en la región Ashanti (véase Hunwick, 1965). Pero Wilks observa que Reindorf menciona la existencia de tratados en árabe entre Ashanti y Gyaman (Abron) y también Dagomba.

24 Véanse en Palmer (1928), I, págs. 75-6, un comentario sobre el uso de "sacramentos

secretos" en Bornu y Hausaland. En la pág. 28, se menciona un ejemplo del acto de prestar juramento sobre el Corán, que implica una típica combinación de técnicas orales y escritas. A los visitantes de Ashanti se los solía someter a una prueba semejante (Wilks, 1966*b*, pág. 328), como le ocurrió a Harold, durante su visita al duque de Normandía.

25 Véase una reseña del ascenso y la posterior destitución de este jefe en J. A. Braimah y Jack Goody, *Salaga: the Struggle for Power* (Londres, 1967), págs. 70 sigs.

26 Véase Braimah y Goody (1967), pág. 4. En la única ocasión en que asistí a la festividad de Damba en Kpembe no se leyó en voz alta ninguna lista, ya fuera debido a alguna disputa acerca de la posesión del manuscrito o porque los musulmanes consideraban que los jefes no les habían hecho suficientes regalos. Ambas razones me fueron dadas en distintos momentos.

27 La situación es un poco confusa, dado que Al-Ḥajj puede usarse como un nombre propio si el individuo en cuestión se ha asociado espiritualmente con un antepasado que hizo la peregrinación. También podría usarse si se inició el viaje y luego éste se frustró. Además, un hombre adinerado podría pagarle a otro para que hiciera una peregrinación en su nombre; de esto hay un ejemplo en la Crónica (Goody, 1954, pág. 37).

28 Wilks (1963), pág. 413. ¿"Siete años" será simplemente una frase fija para indicar "un largo tiempo"?

29 La peregrinación no era algo insólito en esa época. El autor fulani de una serie de libros mágicos hizo el viaje alrededor de 1730 y se quedó en Egipto. Marty escribe a cerca de un grupo de doce *mallams* que partieron del norte de Costa de Marfil rumbo a la Meca a mediados del siglo XVIII (1922, pág. 130), pero Wilks me informa que Marty interpretó mal el correspondiente manuscrito.

30 Wilks considera el mismo punto al analizar los manuscritos procedentes de la ciudad de Wa, en el norte de Ghana. Observa que las historias escritas "no son crónicas, sino compilaciones de la tradición oral. Aunque históricas por su contenido, son legalistas en cuanto a su finalidad. Conforman un cuerpo de documentos constitucionales utilizados para la resolución de demandas de oficio, derechos sobre tierras, etcétera". (1966*c*, pág. 64). Cuando las relaciones sociopolíticas se ven cuestionadas por la presencia de un poder colonial que emplea técnicas propias de la cultura escrita, no es extraño que aumente la cantidad de documentos de ese tipo. Pero debe señalarse que Wilks considera que las compilaciones de Wa representan la continuación de una tradición escrita anterior (pág. 65).

31 Con respecto a este tema, véase el ensayo de I. Potekhin,"Social and Economic System of the Southern Bantu at the beginning of the nineteenth Century", *23rd. Int. Congress of Orientalists* (1954).

32 Véase un comentario más detallado sobre este punto en mi ensayo "Inheritance, Social Change and the Boundary Problem", *Comparative Studies in Kinship* (Londres, 1969).

33 Véase, por ejemplo, el análisis presentado en *African Systems of Thought* (G. Dieterlen y M. Fortes; Londres, 1966) y el artículo de Audrey Richards, "African systems of thought: an Anglo-French dialogue", *Man*, II (1967), págs. 286-98. Véase también mi reseña de la obra de M. Griaule titulada *Conversations with Ogotemmêli* (fr. ed. 1948) en *American Anthropologist* (1967), págs. 239-41.

34 Jack Goody, "Marriage Policy and Incorporation in Northern Ghana", en *From Tribe to Nation in Africa* (comps. R. Cohen y J. Middleton), en prensa. Véase información sobre un nivel dinástico en la historia de Hausa incluida en el libro de R.S. Rattray *Hausa Folk-lore* (Oxford, 1913). El grupo de musulmanes de Sakpare de los que surgía el imán de la subdivisión de Kuli, en el este de Gonja, parece haber alcanzado esta condición, y en Gbuipe, en el centro de Gonja, encontré individuos del grupo Mbontisua ("musulmanes de Ashanti") que no son ni ashanti ni musulmanes, aunque al parecer tienen ambos orígenes. El factor crucial en estos casos, como señala Marty, es el hecho de que los musulmanes locales no respetan la prohibición de casarse con mujeres paganas. Entre los gonja, las novias paganas son "convertidas" a través de la ceremonia matrimonial; como resulta-

do, el divorcio suele implicar la renunciación. Marty describe una situación muy similar entre los dyula de Costa de Marfil: "les femmes légitimes... sont prises parmi toutes les femmes du pays sans *distinction de religion*" (1922, págs. 310, 353).

35 En el norte de Costa de Marfil, aun los paganos envían a veces a uno de sus hijos a una escuela coránica, para adquirir una especie de póliza de seguros sobrenatural con el Islam (Marty, 1922).

36 Esta era la ruta que recorrió Binger en 1888, una década antes de que las fuerzas europeas entraran en la zona. Su relato suministra pruebas de la considerable actividad mercantil que había entre Salaga y Wagadugu. Este comercio requería de grandes caravanas debido al peligro de ataques de algunos grupos paganos como los tallensi, que sacaban provecho de los comerciantes que atavesaban su territorio.

37 Este catálogo de la biblioteca fue recogido por C. Oppong del Instituto de Estudios Africanos de Legon, en Ghana, y traducido por N. Levtzion. Véanse otros catálogos en Marty (1922), anexos III-IX.

38 La palabra, que se usa en toda Ghana, deriva del término árabe *qara*, "leer". En mande se emplea una palabra similar, *karanta*, pero el término gonja es, presumiblemente, un préstamo directo del hausa. La palabra gonja que significa musulmán, *kramo*, en cambio, es del idioma mandingo, aunque su raíz también deriva del árabe (Wilks, 1962). El término ashanti *saphy*, que la señora Lee (la viuda de Bowdich) definió como "trozos del Corán, tomados por amuletos" (*African Wanderer*), deriva del término mandingo *safaye*.

39 Estas listas fueron recogidas por Aḥmad Adamu Wangara, de Salaga, y le estoy muy reconocido, al igual que a J. A. Braimah y a los poseedores de las bibliotecas, por su cooperación.

40 Hunwick considera que esta descripción de la mezquita y el distrito de Sankore es falaz, aunque "hay abundantes pruebas de que se efectuaban trabajos académicos y se brindaba una educación islámica superior" (1964, pág. 29). Marty llega al extremo de referirse a Kong como "l'universitaire" (1922, pág. 190).

41 Véase J. O. Hunwick, "A new source for the biography of Aḥmad Baba al-Tinukti (1556-1627)", *Bull. S.O.A.S.* XXVII (1964*b*), págs. 568-93.

42 Muchos de estos manuscritos se recogieron en el sur de Ghana, pero en general pertenecían a musulmanes cuyas familias habían emigrado del norte, en su mayoría de Salaga, tras su ocupación por parte de Kabachewura Isifa y las fuerzas de Dagomba, en diciembre de 1892.

43 Los puntos vocálicos se introdujeron para facilitar el aprendizaje de la lengua por parte de los conversos no árabes, proceso que también estimuló la enseñanza de gramática y vocabulario. Sin duda, este cambio condujo a un aumento del alfabetismo. "Antes del Islam", escribe Hunwick, "había pocos árabes que supieran leer y escribir en su propia lengua, y el sistema de escritura arábigo seguía siendo primitivo, sin *los puntos y las marcas vocálicas que parecen ser indispensables para poder leer correctamente cualquier texto que no se conozca de memoria*" (1964*a*, pág. 24, el subrayado es mío).

44 Existe una continuidad entre el caso de un padre que enseña a su hijo y el de un hombre que enseña a una clase entera de niños, que hace difícil estimar con precisión la asistencia escolar. Marty (1922) presenta una información detallada sobre la asistencia a las escuelas primarias musulmanas en el norte de Costa de Marfil, y estima que el 60% de los alumnos eran parientes cercanos del maestro, el 20% por ciento eran parientes lejanos y entre el 10 y el 20% pertenecían a otras familias musulmanas de la zona; en ocasiones, una familia pagana enviaba a un hijo a la escuela, como una especie de rehén ofrecido a Dios: "il rachète leur fétichisme" (Marty 1922, pág. 268). El promedio de alumnos por escuela (es decir, por maestro) es de sólo 4.5 (pág. 490).

45 El uso del sistema de escritura árabe para escribir en las lenguas locales parece haberse iniciado tardíamente en todo Sudán.

46 La tradición de "trabajar para el maestro" persiste en muchas escuelas estatales del norte de Ghana, donde a menudo se espera que los niños y niñas presten diversos servicios a sus maestros.

47 La escuela más grande en Bole en la actualidad tiene su propio uniforme y un considerable *esprit de corps*. La escuela Ahmadiyya en Wa, fundada por misioneros en la década de 1930, tiene un programa de horarios al estilo europeo y ha obtenido reconocimiento oficial.

48 Hiskett considera que la capacidad de los fulani para llevar a cabo la conquista de los reinos hausa se debió a "su sentido de cohesión y su superioridad intelectual frente a los hausa. Esto les dio un grado de capacidad organizativa y perspicacia política superior al de la aristocracia hausa" (1957, págs. 575-6).

49 Cuando 'Abdullah dan Fodio tenía 13 años y había terminado de leer el Corán, el padre delegó su educación en el hermano mayor, 'Uthman (Hiskett, 1957 pág. 561).

50 "El sistema peripatético estaba ligado a la peregrinación, pues el maestro recorría todo el país en su camino hacia y desde el este, y con él iban sus alumnos" (Hiskett, 1957, pág. 574).

51 Hiskett (1957), pág. 562. El autor me informa que, en una fecha posterior, conocieron los escritos de Ibn Khaldun, aunque éstos eran en gran medida históricos. Wilks agrega que el *Asl al-Wanghariyyin*, escrito en Kano en 1650, muestra con claridad que en esa época se conocía la "Geografía" de al-Idrissi. Nuevas investigaciones podrían conducir a una revisión de todas las evaluaciones del estado del saber en el este de Sudán.

52 En este ensayo, empleo una distinción entre magia y religión que resulta útil para analizar las religiones universales, pero que no es aplicable al caso de las sociedades ágrafas. Me refiero al uso de objetos materiales, como amuletos, talismanes y la palabra escrita, con el fin de lograr un mayor bienestar en este mundo. Como han señalado Goode (1951, págs. 52 sigs.) y otros, debemos considerar que hay una continuidad entre los extremos de lo mágico y de lo religioso, antes que una distinción tajante y clara.

53 Del tipo ejemplificado por Marty (1922).

54 Aunque los textos védicos, las revelaciones divinas de la tradición brahámica, no fueron puestos por escrito hasta el siglo VIII o el IX a.C., hay un conjunto de obras sobre su correcta interpretación aparecidas en una fecha anterior. Estas era las Vedangas, las seis ramas de la ciencia védica, que comprendían fonética, métrica, gramática, etimología, astronomía y ceremonial. Estos textos están compuestos, en su mayor parte, en una forma (*sutra*) "consistente en conjuntos de reglas que configuran aforismos concisamente expresados, destinados a ser aprendidos de memoria" (Eggeling, 1911, pág. 160).

55 Blau (1901), pág. 548. En el libro *Raziel*, se sostiene un punto de vista similar. La idea de que el nombre correcto (o la combinación correcta de nombres), en el momento correcto (según los cálculos astrológicos) encerraba los secretos del universo también apareció en fuentes egipcias y babilónicas.

56 F. Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism* (Chicago, 1911); *Astrology and Religion among the Greeks and Romans* (Nueva York, 1912); J. Goody, "The Social Organisation of Time", *Int. Encyclopaedia of the Social Sciences* (Nueva York, 1968).

57 Véase, por ejemplo, J. B. Bérenger-Feraud, *Les Peuplades de la Sénégambie* (París, 1879), pág. 69. Binger refiere un caso ocurrido durante su estadía en la ciudad mercantil mamprusi de Walewale, en el norte de Ghana (1892, II, pág. 57).

58 Frazer (1919), III, págs. 413-14; E. W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londres, 1871), I, págs. 320-1.

59 L. Waddell, *The Buddhism of Tibet* (Londres, 1895), pág. 401. Véanse ésta y otras referencias en Frazer (1919), III, pág. 414. Véanse ejemplos del mundo clásico en W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (1889), pág. 163.

60 La misma dicotomía estaba presente en la antigua visión cristiana de los amuletos y talismanes: algunas formas se consideraban divinas y otras, diabólicas (Von Dobschütz, 1910, III, pág. 417).

61 Se hace un uso similar del nombre de Dios, a menudo en forma de acróstico, en la magia judía, la cristiana y la de Mande. En el cristianismo, se utilizaba el término "palabra" como nombre místico de Dios.

62 El sentido de ese deseo resulta muy discutible si se toman en cuenta otros datos

fuera de los que aportan las fuentes musulmanas. En el pasado reciente, por lo pronto, los jefes y príncipes no han sido musulmanes, en su gran mayoría, pues han debido gobernar a personas de distintas creencias y llevar a cabo una diversidad de ritos. Los musulmanes de Gonja suelen quejarse de que la influencia de la religión se haya reducido; esto parecería reflejar una mitificación de la edad de oro. Pero es cierto que otras comunidades se han ido apartando del islamismo, por lo que ambas posibilidades son verosímiles. Ya sea que los habitantes de Gonja hayan "ingresado en el Islam" o que no lo hayan hecho, las principales festividades de la región (y de los reinos vecinos de similares características) son las ceremonias musulmanas.

63 Véanse datos sobre la circulación de libros mágicos en el este de Africa en C. H. Becker, "Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika", *Der Islam*, II (1911), pág. 31 sigs. Los libros mencionados incluyen: *K. al-Mujarrabat* de Aḥmad al-Dayrabi (m. 1738; GAL S II, 445), *K. al-Nawamis*, de al-Kharuṣi, *Khazinat al-asrar*, de al-Nazili (m. 1884), *Khazinat al-asrar* (GAL S II, 746), *K. al-fawa'id*, de al-Yamani y *Shams al-ma'arif*, de al-Buni. Este último se imprimió en Bombay, en 1880/1, mientras que la versión de Doutté de esta popular y difundida obra apareció en El Cairo entre 1900 y 1902. En Africa Oriental, como en otros lugares, estos textos adquirían una eficacia adicional cuando estaban manuscritos. Becker destaca también la importancia del secreto. Véase información sobre los amuletos de Africa Occidental en Marty (1922), pág. 419 y apéndice. Un ejemplo temprano es el talismán que obtuvo James Richardson en Tombuctú y al que se refirió Krehl en su ensayo "Der Talisman James Richardson's", *Dritter Jahresbericht des Vereins von Freunden der Erdkunde zu Leipzig, 1863* (Leipzig, 1864), págs. 52-63, con ilustraciones. El doctor B. G. Martin me indicó que viera las ilustraciones de Ahrens (1915, pág. 341; 1917, pág. 227) de unos amuletos de plata de Sansanne Mango, en el norte de Togoland, que son del mismo tipo de los que se ven en los sombreros de los jefes en todo el oeste de Sudán. Las inscripciones que hay en estos amuletos son "cuadrados mágicos" como los que se encuentran en todo el continente eurasiático. Véanse otras referencias en Trimingham (1959).

64 Doutté (1909), pág. 58 y Dr. B. G. Martin. Algunas de estas obras fueron posteriormente impresas en El Cairo y otros sitios. El doctor Martin también menciona *Manba' usul al-Ḥikma*, de al-Buni, *Kitab al-Raḥma fi'l-Ṭibb wa'l-Ḥikma*, de Jalal al-Din 'Abd al-Raḥman al-Suyuti, e *'Ilm al-raml*, de Aḥmad Efendi al-'Umari, astrólogo de la corte otomana en el año 1292 A.H. (1875-6).

65 El número siete era la base de los principales esquemas de intepretación en todo el continente eurasiático. En el Antiguo Testamento, la Creación del Mundo coincide con los siete días de la semana planetaria. En la Edad Media, Alexander Neckam (1157-1217) hallaba manifestaciones de armonía celestial y poder oculto en la asociación de los siete planetas con las siete artes liberales y los siete dones del Espíritu Santo (Thorndike, 1905, pág. 15).

66 En el caso de Africa Oriental, asimismo, C. H. Becker observa: "Kein Zweig der islamischen Wissenschaften is für das Verständnis der grossen Rolle, die der Islam in Afrika spielt, so wichting wie die Geheimwissenschaft, die Magie im weitesten Umfang des Wortes" (1911, pág. 31).

67 Esas obras circulaban, y circulan, entre los *'ulama'* fulani del centro de Sudán, pues en un informe sobre su educación, 'Abdullah [dan] Fodio, hermano del jefe fulani, menciona que aprendió el *Al-Tiryaq fi 'ilm al-awfaq*. Hiskett, el compilador de su obra (*'Ida' al-nusukh*), observa que este libro sobre los valores numéricos místicos de los versos coránicos probablemente tiene origen en Africa del Norte (1957, págs. 565-6).

68 Véanse otros ejemplos correspondientes a Bornu y Hausaland en H. R. Palmer, *Sudanese Memoirs*, pág. 75. La Crónica de Kano registra un incidente en la vida del último Sarki hausa de Kano, alrededor del año 1800, cuando hubo una hambruna y le pidieron que hiciera ofrendas a una deidad llamada Dirki: "Sus jefes le preguntaron: 'Sarkin Kano, ¿por qué te rehúsas a dar ganado a Dirki?' El Sarki respondió: 'No puedo darles cuarenta animales para Dirki'. Ellos le preguntaron: '¿Qué es lo que te lo impide?

Si Sarkin Kano no nos da ganado para Dirki, tememos que sufra algún mal'. Alwali se enfureció y envió a algunos jóvenes a golpear a 'Dirki' con sus hachas hasta que saliera lo que había dentro de las pieles. Encontraron un hermoso Corán dentro de Dirki. Alwali preguntó: '¿Esto es Dirki?' Le contestaron, '¿Quién no conoce a Dirki? He aquí a Dirki'. Dirki no es sino el Corán". La Crónica continúa señalando la moraleja de que fue durante la época de Alwali, cuando los fulani conquistaron los siete estados de Hausa y tuvo fin el gobierno de la dinastía (H. R. Palmer, "The Kano Chronicle", *J. R. Anthrop. Inst.* XXXVIII (1908), págs. 93-4, reimpreso en *Sudanese Memoirs*).

69 El Atharva-Veda de los brahmanes, depositario de gran parte del saber mágico, es "la Obra Secreta".

70 La historia de los cuadrados mágicos está estrechamente ligada a los adelantos de las matemáticas (por ejemplo, entre los pitagóricos). De hecho, las técnicas de la multiplicación y la división, a diferencia de la suma y la resta, parecen ser procedimientos esencialmente gráficos. Desde luego, una vez inventadas y memorizadas sus tablas, la multiplicación puede hacerse mentalmente; por lo demás, constituye una serie de sumas, así como la división es una serie de restas.

71 Véanse también Hunwick (1964*a*), pág. 34, Wilks (1966*b*), pág. 331.

72 El problema que debieron enfrentar los cartógrafos europeos al hacer mapas de Africa Occidental fue pasar estos itinerarios a una forma cartográfica, como por ejemplo en los mapas de la región de Gonja realizados por l'Isle (1714) y Rennell (1790); véase Goody (1964), pág. 203. Wilks me hace notar el mapa de Bello que aparece en el libro de Denham y Clapperton, *Travels and Discoveries in Northern and Central Africa* (1826), pág. opuesta a 109; este mapa relativamente refinado sigue evidenciando su directa dependencia de los itinerarios de los sitios de parada, pero muestra una superación de los esquemas puramente lineales.

73 Agradezco a Mervyn Hiskett, B. G. Martin y Esther Goody por su ayuda, y en especial a Ivor Wilks por los valiosos comentarios que compartió conmigo durante varios años. Resultará evidente, para cualquier especialista, hasta qué punto me he basado en los trabajos de colegas como Hodgkin, Braimah, Levtzion y otros, aunque sus conclusiones seguramente diferirían de las mías.

74 Comunicación personal.

75 Véase un informe general sobre la transmisión de conocimientos griegos a los musulmanes a través de fuentes cristianas, judías, budistas, hindúes y otras, en el libro de De Lacy O'Leary titulado *How Greek Science Passed to the Arabs* (Londres, 1948).

7

La cultura escrita en una sociedad nómade: el caso somalí

Nos trasladamos ahora al este del continente africano, donde el doctor Lewis examina la función de la escritura entre los pueblos de pastores somalíes del Cuerno de Africa. En esta sociedad nómade y descentralizada, los individuos que saben leer y escribir constituyen "una pequeña elite religiosa" y cumplen un papel muy circunscripto. Sin embargo, están en contacto con los musulmanes de las ciudades costeras y, a través de las peregrinaciones, también con la Meca. Conocedores del Corán, aconsejan la aplicación de las normas musulmanas en muchos casos de litigios; estas normas contradicen en algunos aspectos las costumbres locales, por lo que se produce una "tensión explícita" entre ellas.

La escritura se emplea principalmente en los contratos mediante los cuales los grupos de parientes agnados registran los arreglos que han hecho para contribuir al pago de dinero por hechos de sangre. También se utiliza para registrar los niveles más elevados e inclusivos de las genealogías agnaticias. Los niveles más bajos sólo se registran en la memoria (la cultura somalí es en gran medida oral, pese a su antiguo conocimiento de la cultura escrita religiosa). Los niveles más inmediatos se prestan al tipo de manipulación y clasificación, pues, observado en las culturas puramente orales. Sin embargo, dado que las relaciones intergrupales pueden organizarse por medio de alianzas contractuales, las genealogías no son tan sensibles a la realineación política.

Lewis también observa que incluso las genealogías escritas pueden ser manipuladas socialmente, algo que hace poco también planteó Freedman con referencia al sudeste de China. Al responder a la pregunta de si las genealogías gigantes reflejan la verdad histórica o son construcciones retrospectivas de las relaciones entre los linajes, Freedman sostiene que constituyen "una mezcla de exactitud histórica e imaginación creativa" (Freedman 1966: 27). Algunos grupos usaron la escritura para realizar "falsas afirmaciones" acerca de sus ancestros con fines políticos. Pero una vez escrita, la genealogía adquiría una existencia propia, parcialmente independiente; "una vez que se establece una genealogía general, la gente tiende a basar en ella sus relaciones sociales. El privilegio y el agrupamiento pueden interactuar" (1966: 28). Con respecto al linaje local (del que excluye específicamente el linaje o clan de nivel superior, que entre los somalíes es el único que se consigna por escrito), Freedman sostiene que la genealogía escrita "era más o menos inmune a la falsificación", porque el linaje "queda privado del medio para reformular anomalías en el 'verdadero lenguaje' de la descendencia patrilineal" (1966: 42).

7

La cultura escrita en una sociedad nómade: el caso somalí

I. M. Lewis

I

Apenas separados por un angosto paso de mar del centro islámico de la península árabe,los somalíes participan desde hace más de mil años, al menos hasta cierto punto, en la cultura escrita universalista del Islam. Pese a ello, las maneras en que han reaccionado a este prolongado contacto con la cultura islámica, como he sostenido en otro trabajo (Lewis 1955-6, 1966), son congruentes con su propia estructura social y su cultura tradicional. Así, entre los nómades del norte, se ha desarrollado una forma popular de sufismo proclive a la veneración de santos, que se adapta perfectamente a la estructura de linajes tradicional y al culto de los antepasados. Las hermandandes sufíes (principalmente las Qadiriya, Ahmadiya y Salihiya) también cuentan con muchos adeptos entre los agricultores del sur de Somalía. Pero en este caso, en que los vínculos de linaje compiten en importancia con las conexiones territoriales, los antepasados agnaticios tienen un papel menos relevante y automático como mediadores sagrados entre el hombre y Dios. En ambas regiones, hasta hace muy poco, los logros más notables de la cultura escrita local fueron los producidos dentro de esta tradición sufista. Pese a la larga historia islámica de estos pueblos, sin embargo, la mayor parte de la literatura religiosa local es de origen relativamente reciente, y muy poco de lo producido, o al menos de lo que se ha conservado, data de antes del siglo XIX. Esos manuscritos árabes y unas pocas obras impresas escritas por jeques somalíes son en su mayoría hagiológicas, aunque también hay algunos textos de derecho, comentarios del Corán y tratados sobre ceremonial y sobre gramática árabe (Lewis 1955-6, 1958). Hasta ahora se han descubierto pocas cronologías o textos históricos.

Esta aparente escasez de obras escritas locales refleja el hecho de que sólo una reducida proporción de los hombres religiosos sabe escribir correctamente en árabe. En general, el conocimiento de la lectura está más difundido que el de la escritura, la que hasta hace poco era de dominio exclusivo de una pequeña elite religiosa. De todos modos, en esta sociedad tradicional y generalmente descentralizada, la función de los religiosos que saben, en mayor o menor medida, leer y escribir, ha sido siempre muy circunscripta. Básicamente, estos jeques o *wadads*, como también se los denomina, actúan como mediadores entre los hombres, y entre éstos y Dios. Por lo común, no ocupan cargos políticos y, como mediadores entre los hombres, sus funciones se limitan, tradicionalmente, a oficiar de pacificadores y árbitros, recomendar la adjudicación Shariah de compensaciones por heridas o muerte, aplicar los principios musulmanes de la herencia (en ciertos casos) y formalizar bodas, divorcios y demás cuestiones matrimoniales. En tanto mediadores entre los hombres y Dios, son considerados oficiantes de rituales que poseen los conocimientos litúrgicos apropiados para realizar ceremonias religiosas y para tratar enfermedades y desgracias con remedios coránicos, y también se los tiene por astrólogos, adivinos, augures, etcétera. Como veremos más adelante, muchas de estas funciones tradicionales han sido formalizadas e institucionalizadas en los períodos colonial y poscolonial.

Así, pues, los religiosos se desempeñan principalmente como mediadores y, dada la ausencia de estados islámicos centralizados, estables y de grandes dimensiones en la historia de Somalía —al menos desde el siglo XVI—, no han adquirido otras posiciones de autoridad. Tampoco se ha difundido mucho la cultura escrita árabe fuera de sus filas, pese a los vínculos existentes entre el comercio y el Islam: aunque muchos de estos jeques han actuado como maestros, algunas veces con alumnos peripatéticos, viajando por los bosques somalíes y viviendo de la caridad, no han transmitido la cultura escrita a los laicos. Las exigencias de la vida nómade hacen que muy pocos puedan asistir regularmente o durante mucho tiempo a la escuela, y la enseñanza, en todo caso, tiene por objetivo la memorización del Corán, antes que el aprendizaje de la escritura. Tradicionalmente, por lo tanto, el índice de alfabetismo es muy bajo entre los varones y casi inexistente entre las mujeres.

Otro factor que parece haber contribuido a que la cultura escrita árabe haya tenido escasa difusión pese al prolongado contacto de los somalíes con el Islam es el gran desarrollo de la comunicación oral. La lengua somalí es un medio particularmente rico y versátil, y sus hablantes son muy conscientes de sus recursos literarios, los cuales, cabe agregar, se adaptan a las circunstancias de su sociedad. Así como la sociedad es acéfala y democrática, por ejemplo, también la lengua es igualitaria: resulta muy difícil expresar títulos honoríficos en somalí,

pues tradicionalmente no existe casi ninguno. Al mismo tiempo, se valoran mucho la retórica y la poesía. (Andrezejewski y Lewis 1964). No es casual que los dirigentes más prestigiosos hayan sido casi todos hombres que se destacaron en estos campos y cuyos poemas aún suelen recordarse (por ejemplo, el jeque Muhammad Abdille Hassan[1]). Los somalíes parecen considerar la comunicación oral no sólo como un arte, sino también como un elemento esencial para la superviviencia. Esto puede parecer algo trillado, pero quiero subrayar que existe una conciencia clara y explícita de la importancia del somalí oral, como muestra el siguiente ejemplo. En cierta ocasión, un nómade analfabeto me explicaba, en forma totalmente espontánea, las ventajas de aprender idiomas extranjeros, y en especial de saber hablar la lengua del país en el que uno pudiera encontrarse. Si uno no hablaba el idioma local, observaba este hombre, ¿cómo podía enterarse de lo que la gente estaba diciendo de uno? ¿Cómo podía saber qué intenciones tenían hacia uno? Tal vez estuvieran tramando asesinarlo, y uno no podría defenderse por no saberlo de antemano. Esta valoración de la comunicación oral se relaciona con la creencia predominante entre los somalíes de que, a menos que existan claras pruebas de lo contrario, el mundo es esencialmente hostil.

Con esta valoración de la mutua inteligibilidad, el somalí oral se emplea, sobre todo en poesía, como un medio sumamente importante de comunicación masiva. El poder de la lengua y de la palabra hablada para transmitir hostilidad y enemistad, para combatirlas o para difundir mensajes conciliatorios, para arruinar reputaciones o ensalzar a los hombres, es muy evidente en la cultura somalí. La comunicación oral rápida y altamente eficaz, no sólo para transmitir noticias y chismes sino también innovaciones culturales, se ve facilitada, a mi entender, por la tendencia fuertemente nómade de la sociedad somalí. Pese a la baja densidad de la población, los desplazamientos de los pastores son vehículos eficaces para transmitir noticias e información, ya sea contenidas en poemas memorables o simplemente comunicadas en prosa. Cada encuentro de nómades funciona como una posta de relevo para la progresiva transmisión de mensajes.

De hecho, la tradición oral está tan desarrollada, y es tan apreciada, que también existe cierto acervo oral de poemas, en su mayor parte religiosos, tanto en árabe como en somalí. Por supuesto, éste es un proceso de doble vía. Aunque no hay registros que indiquen cuándo comenzó esta práctica, hace mucho tiempo que se utiliza el sistema de escritura árabe para escribir en somalí, tanto como en árabe, o en una mezcla de ambos idiomas. Se han elaborado localmente varios sistemas modificados, más adecuados a las necesidades particulares del somalí, así como algunos sistemas de escritura independientes, no árabes, entre los cuales el mejor y más conocido es el llamado osmaniyya, por su inventor, Isman Yusuf Kenadid (Lewis 1958). Este alfabeto y sistema de escritu-

ra, algunos de cuyos caracteres se asemejan a los del amhárico, fue inventado alrededor de 1920 y al principio sólo se difundió entre los parientes y amigos cercanos de su inventor. Más adelante, se propagó gracias a su vinculación con el moderno nacionalismo somalí, y aunque su popularidad ha sufrido altibajos desde entonces, hoy en día parece estar en aumento (Lewis 1965: 115).

II

Si uno de los factores que al parecer han obstaculizado la difusión de la cultura escrita en árabe es la riqueza de la cultura oral autóctona y su buena adaptación a un ámbito predominantemente nómade, esto no significa que la escritura no haya tenido ninguna repercusión en la sociedad somalí. A continuación, examinaré algunos aspectos sobresalientes de la estructura social somalí que, a mi entender, han sido influidos por la presencia de la escritura. Si bien no siempre es fácil, dada la índole del caso, hacer una separación entre el Islam y la lengua árabe, trataré de señalar aquellos efectos que parecen depender de la escritura misma y no ser meramente inherentes al islamismo como tal.

Comencemos por considerar la variedad y el carácter de los procedimientos utilizados por los somalíes para dirimir las disputas. Al respecto, lo primero que cabe observar es que todos los somalíes, cualquiera sea su linaje, tienen en común un código moral y ciertos procedimientos para resolver los conflictos. Este es, de hecho, uno de los factores que definen las fronteras de la nación somalí. Aunque tradicionalmente no estuvieron unidos en una única entidad política que les permitiera actuar en forma concertada, los somalíes tenían un criterio uniforme en cuanto a lo que era incorrecto, y disponían de los mismos medios para resolver las disputas y determinar la indemnización por daños aplicando una tarifa en común. Esta tarifa se basa en los libros de derecho de la escuela *Shafi'* de Derecho Islámico, y es aplicada en ciertos casos específicos por los jeques que saben leer y escribir. Los pormenores de la tarifa son muy complicados, ya que se contempla la posible intervención de muchos factores diferentes; parece improbable, pues, que la lista de daños contemplados pudiera mantenerse de no constar por escrito. Antes de la colonización, estas reglamentaciones sobre la cantidad de daños correspondientes a cada lesión eran la base de las negociaciones en los casos de disputas entre linajes que se llevaban a juicio. No había ningún dispositivo formal que obligara a pagar las indemnizaciones, salvo el que surgía del deseo de las partes en conflicto de hacer las paces, y esto, como es lógico, dependía de la fuerza relativa de cada parte y de la situación política global del momento. En última instancia, la fuerza, o la amenaza de ejercerla, era el elemento

determinante del arreglo al que se llegaba. En los períodos colonial y poscolonial, las indemnizaciones se convirtieron en sentencias que una jerarquía oficial de cortes podía hacer cumplir, obrando con pleno respaldo del Estado.

En la actualidad, se emplea el siguiente procedimiento. En primer lugar, un médico evalúa la índole de la lesión y eleva su informe a la corte de un kadí, donde se determinan los daños correspondientes. Luego se presenta una petición de pago ante una corte, la que puede reducir el monto exigido si lo considera excesivo o incongruente con la tradición somalí. Aun en un caso de homicidio en el que se ha aprehendido y sentenciado al asesino, se pueden presentar reclamos por daños, sobre todo si la condena fijada es leve. Y cuando, como suele suceder por falta de pruebas, no hay condena, se puede interponer, muchas veces con éxito, un recurso de compensación por derramamiento de sangre. Cabe agregar que es aplicable en la actualidad hasta en los casos de accidentes fatales de tránsito en las ciudades.

Se advierte, entonces, que el uso de la escritura constituye un medio importante para facilitar la resolución de litigios a nivel nacional. Esto es igualmente evidente en otra serie de procedimientos que se superponen con los que acabo de describir. Me refiero al hecho de que todo somalí es, por nacimiento o por opción, miembro de un grupo pagador de compensación por derramamiento de sangre, el que asegura su vida y su propiedad. Estas asociaciones de seguros se componen básicamente de un conjunto de agnados cuyas difusas obligaciones de parentesco reciben una definición y un contenido específicos a través de un contrato que estipula los términos de su deuda en común. En estos contratos se establecen los montos por daños correspondientes a determinadas categorías de ofensas ocurridas dentro del grupo, se fijan las proporciones en que se pagarán los daños reclamados por grupos externos y se ordena cómo se distribuirán internamente los pagos por daños recibidos de otros grupos. Estos contratos reflejan la estructura de los grupos que los acuerdan. Los montos de las compensaciones por lesiones, que generalmente se fijan a una tarifa menor dentro de cada grupo que entre grupos distintos, también se derivan, en última instancia, de los códigos de derecho Shariah de la tradición escrita. Debo agregar, sin embargo, que el derecho islámico es objeto de una peculiar interpretación por parte de los somalíes, la que de hecho es contraria a la letra y el espíritu de la ley. Mientras que el derecho *Shafi'* considera que el culpable de un homicidio premeditado es responsable de la indemnización sin ayuda de sus parientes, los somalíes consideran que el grupo de parentesco definido por el contrato es colectivamente responsable, cualesquiera sean las circunstancias del homicidio en cuestión. Su práctica, en consecuencia, es contraria al Shariah, y la conciencia de esta contradicción es uno de los factores de la tensión existente en la cultura somalí entre la mo-

ral islámica y la consuetudinaria, tema al que me referiré más adelante. Este es otro aspecto de la existencia de una tradición escrita que actúa como reservorio estándar e inmutable de la conducta ideal.

Pero la escritura afecta la situación de una manera aun más fundamental. Desde la época colonial, esos contratos basados en el consenso entre los agnados se han registrado por escrito, ya sea en árabe, en inglés o en italiano. Una vez registrados, se archivan en la Oficina del Distrito de la zona frecuentada por los grupos en cuestión. Todas las sedes distritales llevan un registro de estos arreglos de los "grupos dia-pagadores" (del árabe *dia*, dinero por derramamiento de sangre), que se toman como definidores del estado legal de los miembros del grupo. En consecuencia, constituyen una fuente de derecho, pues se considera que su existencia define el estado legal de todo individuo que interviene en un litigio. Estos documentos, desde luego, no son inmutables ni inmodificables, así como tampoco quedan fijados para siempre el lugar que ocupa cada grupo ni el equilibrio global del poder en el sistema segmentario somalí. Por consiguiente, cuando los grupos cambian su alineamiento segmentario y se unen o dividen según el contexto de los litigios y lo que convenga a sus intereses, los contratos se modifican, revocan o rescinden, y nuevos contratos son presentados ante los representantes locales del gobierno central, que en la actualidad es universalmente aceptado como árbitro decisivo en los casos de disputas.

Aunque hay algunos indicios de que antes de la colonización esos contratos se celebraban ante las tumbas de los santos, con lo que quedaban autenticados y formalizados, me resulta difícil dar por cierto que tales procedimientos pudieran sustentar la validez de los contratos del mismo modo y en igual medida que la presencia de una tercera parte neutral, es decir, el gobierno central. Pero cualquiera haya sido la situación en el pasado, la práctica de registrar por escrito los contratos de los grupos dia-pagadores y archivarlos en oficinas estatales ha tenido el efecto de darles a estas unidades una definición y una rigidez mayores a las parecen haber tenido en el pasado. El nivel de agrupamiento agnaticio más frecuentemente estabilizado o "congelado" por esta vía es el orden de agrupamiento segmentario que mejor responde a las necesidades de adaptación de todo el ámbito somalí, y cuya diferenciación se ha acentuado, en desmedro de otros posibles niveles de asociación. Entre los nómades norteños, donde el grupo dia-pagador así definido es un linaje de bajo nivel —de cinco a ocho generaciones con una población máxima de unos pocos miles de personas— se ha reducido la solidaridad en los niveles de agrupamiento más amplios y elevados. Existen indicios de que las unidades de linaje mucho mayores, a las que por su tamaño (hasta 100.000 personas) doy el nombre de "clanes", tuvieron en el pasado una mayor rigidez como unidades sociales de la que actualmente tienen.

En contraste con lo anterior, la situación de los cultivadores sureños de Somalía, que pueden tomarse como grupo de control para el análisis, muestra la primacía de los factores sociales y el verdadero carácter de la compleja relación existente entre ellos y el uso de registros escritos. En este caso, los grupos solidarios que representan el eje principal de las acciones y filiaciones políticas y legales, y que poseen contratos escritos que definen su unidad, son de hecho clanes muy grandes, de hasta 100.000 miembros. Este contraste, como he sostenido en otro trabajo (Lewis 1968*a*), coincide con la expansión de la solidaridad política en el sur, asociada con la ocupación de tierras cultivables y la adopción generalizada de clientes. Pienso que, en ambos casos, la escritura ha contribuido a estabilizar niveles de asociaciones grupales que responden básicamente a diferentes necesidades de adaptación.[2]

III

Este análisis nos lleva directamente a considerar la influencia, si la hay, de la escritura sobre la forma y el contenido de las genealogías somalíes. Una característica muy marcada de esta sociedad son las genealogías largas, a veces con más de treinta antecesores enumerados, que son conocidas por casi todos. Al igual que otros sistemas de linajes segmentarios, estas genealogías, que los niños aprenden al dedillo desde muy corta edad, están destinadas a establecer la identidad de individuos y grupos. A los somalíes les gusta comparar su significación con el uso de los nombres de calles y los números de casas en Europa. Desde luego, la identificación genealógica entre los somalíes tiene connotaciones políticas y legales de las que normalmente carecen las direcciones europeas. Cuando se encuentran dos desconocidos, lo habitual es que se pregunten sus respectivas ascendencias y las rastreen hasta llegar a un punto de referencia que sea significativo para ambos. Esto puede hacerse de dos maneras. Se puede preguntar el nombre de la otra persona y luego el de su padre y otros antepasados, hasta encontrar un referente significativo, o bien proceder a la inversa y preguntar simplemente: "¿De qué grupo es usted?", una y otra vez, hasta llegar al punto pertinente. Ese punto varía según las circunstancias, pero no es necesario entrar en este tema ahora; lo importante es que la pregunta: "¿Quién es usted?" se responde en función de la genealogía y que la conducta se ajusta, a grandes rasgos, a ella.

La relevancia de este sistema de pertenencia aun en el medio urbano moderno se evidencia en el hecho de que hace pocos años, cuando parecía que el "tribalismo" había sido desplazado por la fuerza del fervor nacionalista, ya no se preguntaba sobre el linaje de una persona, sino sobre su "ex-linaje". De hecho, el prefijo *ex* se incorporó al idioma somalí,

de manera que era perfectamente aceptable preguntarle a alguien cuál era su "ex", cuando uno no podía preguntarle directamente sobre su linaje. Más recientemente, se ha desechado este ingenioso circunloquio, pues el clima de opinión tiende a aceptar que las divisiones de linajes y la hostilidad persisten y no pueden suprimirse, sino antes bien aceptarse como un hecho básico, aunque desagradable, de la vida.

Con estos antecedentes, y dada la fluidez de los agrupamientos políticos somalíes, la pregunta que surge de inmediato es: ¿estas genealogías son meros reflejos de los compromisos y alineamientos políticos del momento y cambian al cambiar éstos? Ante todo, la respuesta a esta pegunta depende de si se toma en cuenta a los somalíes nómades del norte o a los cultivadores sureños.

Entre los nómades se encuentran, dentro del mismo linaje, distintos segmentos de muy dispar poder y genealogías consecuentemente desproporcionadas. La reducción y la condensación parecen afectar las genealogías que localmente se conocen como "de ramas cortas". Pero las de "ramas largas" conservan, al parecer, un registro relativamente exacto de los sucesivos antepasados hasta el nivel de los clanes, o de los linajes más amplios que, debido a su gran tamaño, denomino "familias-clanes". Entre los somalíes sureños, las genealogías tienen un carácter mucho más uniforme; por lo general, son más cortas, y no suele haber tantas diferencias entre los segmentos colaterales. Muestran abundantes señales de haber sido objeto de manipulaciones, distorsiones y todos los procesos que, como sucede entre los nuer, los tiv y otros, contribuyen a mantener una estrecha correspondencia entre el modelo genealógico y las relaciones estructurales vigentes. Estas diferencias pueden relacionarse con el hecho de que entre los cultivadores sureños, la adopción y la plena asimilación genealógica de clientes es un proceso constante y recurrente. De hecho, los clanes sureños son vastas federaciones compuestas por personas de todos los orígenes genealógicos posibles. Entre los nómades, en cambio, la adopción y la asimiliación genealógica de clientes son infrecuentes. En su caso, el proceso continuo de las alianzas y realineamientos políticos es convalidado por medio de los contratos explícitos que hemos descripto, y no a través de la manipulación genealógica. En la práctica, hay dos ideologías o modelos: el genealógico y el contractual. En general, el modelo genealógico suministra guías para orientar las acciones, en lugar de definirlas o circunscribirlas por completo. Esto también sucede entre los cultivadores sureños, pero la escala y la eficacia de estas dos ideologías difieren entre los dos grupos. Las unidades políticas de los cultivadores son más grandes, menos fluidas y efímeras, y más estables como resultado de los intereses ligados a las tierras. El contrato, en términos generales, sólo tiene una función significativa en el nivel de las relaciones entre clanes. En el caso de los nómades, el contrato opera en todos los niveles, según lo requiera la

ocasión, y es un instrumento mucho más importante para la definición de los grupos. Los sureños tienen un campo de interacción social mucho más amplio, en el que las relaciones se definen genealógicamente más que por contrato, y las genealogías están más sujetas a la manipulación. En todos los casos, por consiguiente, cuando las relaciones sociales se definen por medio de contratos antes que por agnación, las genealogías son menos susceptibles de sufrir ajustes.

¿Cómo se relaciona todo esto con la escritura? Si las genealogías norteñas se distorsionan menos que las sureñas, podría suponerse que los norteños tienen un mayor grado de cultura escrita. Esto, sin embargo, no es cierto; de hecho, es probable que suceda lo contrario. Por otra parte, las genealogías a las que me refiero rara vez se conservan por escrito. El conocimiento genealógico forma parte de la tradición oral y es enseñado, conservado y transmitido principalmente de palabra. Digo "principalmente" porque hay una esfera del conocimiento genealógico que suele conservarse por escrito: la parte de las genealogías que se extiende más allá de la sociedad somalí y postula conexiones árabes que ratifican la profesión del islamismo por parte de los somalíes (Lewis 1962). De hecho, existen manuales genealógicos árabes en circulación, de los que suelen tener conocimiento los jeques letrados. Además, las hagiologías locales en las que los antepasados de los clanes y las familias aparecen como santos, con poder y linaje, invariablemente contienen exaltadas genealogías que establecen la conexión de la familia con el profeta Mahoma. Aunque expresan verdades históricas a la manera de una parábola, estas genealogías escritas son quizá las más espurias de todas.[3]

Esta situación parece coincidir plenamente con la de otras sociedades que tienen una tradición de escritura especializada y restringida, y genealogías escritas, como la sociedad china.[4] De esto se desprende que con una difusión limitada, la escritura no sirve necesariamente para preservar la verdad literal en una sociedad en la que no abundan las posturas desinteresadas y libres de compromisos que podrían promover un auténtico historicismo. En esta cultura, en la que tradicionalmente se la asocia con las escrituras sagradas y se le atribuye una significación mágica, la escritura sirve para convalidar la constitución genealógica global de toda la sociedad, y en este sentido contribuye a conservar esa configuración genealógica en los niveles más elevados de agnación.

IV

En el caso de Somalia, los ejemplos que hemos considerado sirven para mostrar de qué manera la escasa corriente de la cultura escrita se ha visto fuertemente afectada por la estructura de la sociedad ágrafa

tradicional. Esto parece congruente con lo que podría catalogarse como la función lubricante de los principales portadores de esa cultura escrita, los jeques y los religiosos, cuya actividad se dirige a aceitar los engranajes de las relaciones sociales, más que a acelerar su funcionamiento. Con todo, la situación no es tan simple ni tan evidente como podría parecer. La existencia de un corpus escrito inmutable de moralidad islámica, al que continuamente se alude y se recurre, y que es visto como la fuente última de la verdad y la guía decisiva de la conducta humana, significa que siempre es posible indagar la conducta concreta y la moralidad popular de una manera que resultaría imposible en ausencia de la escritura. Al igual que en otras sociedades, coexisten criterios contradictorios y diversas ideologías relativas a la moral: el modelo islámico de conducta postulado en el Corán y en los libros de derecho, la moralidad popular, la "costumbre" somalí, de la que los somalíes están muy conscientes y, por último, está la práctica concreta. Todos están interrelacionados y los dos últimos, según el punto de vista local, se remiten al primero para adquirir legitimidad.

En general, los somalíes tienen conciencia de aquellos aspectos en los que sus prácticas y creencias tradicionales se apartan de los ideales islámicos. En ciertas esferas importantes de la vida, como por ejemplo en la frecuencia de las peleas y enemistades, y en la resolución de éstas mediante la concertación no canónica de compensaciones, hay una expresa tensión entre el modelo islámico y el modelo y la práctica locales. En el ámbito tradicional, esto ha generado presiones en favor de la modernidad, en el sentido del fortalecimiento de la solidaridad nacional y la supresión de las enemistades y la hostilidad entre linajes. Hoy en día, sin embargo, la visión del mundo ideal del islamismo mantiene una relación algo ambivalente con el cambio social moderno. Al respecto, cabe recordar que, aunque la cosmología musulmana sustenta una doctrina escatológica que contrasta marcadamente con las cerradas tradiciones de los mundos tribales, también comprende muchos aspectos que son considerados arcaicos y poco prácticos en la mayoría de los modernos estados islámicos seglares. Por un lado, algunos pasajes del Corán pueden usarse para respaldar la visión moderna de la monogamia, que está adquiriendo creciente popularidad entre la elite formada por jóvenes somalíes de educación occidental, pero por otro lado, hay algunos elementos que se oponen a las nuevas ideas y al cambio social, al menos entre los personas poco mundanas. Por ejemplo, cuando llegaron a Somalia noticias de los viajes espaciales rusos y norteamericanos, algunos tradicionalistas sostuvieron que sólo se trataba de propaganda comunista y anticomunista. El Corán, dijeron, revelaba claramente que existían siete cielos y que el hombre jamás podría traspasarlos.

Una de las tradiciones escritas es objeto, pues, de crecientes cuestionamientos de parte de la otra, y los intentos de reconciliarlas

sólo han tenido resultados parciales. Al mismo tiempo, e independientemente de lo anterior, el grueso de la población somalí ha sido empujado, por así decirlo, al mundo moderno de la comunicación radial masiva y las canciones populares' por medio de su propio lenguaje oral. También en este caso, los nuevos elementos provenientes de una tradición escrita extranjera son adaptados de manera selectiva a las necesidades e intereses tradicionales, a la vez que contribuyen a promover el cambio social general. En la actual pugna por el acceso a la educación y la cultura escrita por parte de ambos sexos y de todos los grupos etarios pese a su filiación religiosa tradicional, el inglés está emergiendo como el idioma escrito preferido, desplazando al árabe y al italiano. Este proceso está contribuyendo a resolver las dificultades creadas en el gobierno y los negocios por la doble herencia colonial (inglesa e italiana). Sin duda habría mucho que decir sobre la importancia de la escritura en el actual contexto de cambio y desarrollo. Pero sólo quiero referirme, a modo de conclusión, al inusual grado de democracia y libertad que actualmente impera en la República de Somalia. Aquí, a diferencia de la situación que describen Goody y Watt con referencia a los orígenes de la democracia europea, la escritura no es un factor significativo.[5] En el contexto de la República de Somalia, con su homogeneidad étnica, resulta más relevante la observación de J.S. Mill de que "en general es una condición necesaria de las instituciones libres que las fronteras del gobierno coincidan en su mayor parte con las de las nacionalidades".[6] En este aspecto, como en muchos otros, los somalíes tienden a contradecir las generalizaciones aplicables a otros pueblos.[7]

Notas

1 El jeque Muhammad encabezó la insurrección nacionalista somalí de 1900 a 1920, destinada a liberar a su pueblo del régimen cristiano foráneo. Su gran éxito como líder estuvo estrechamente relacionado con su brillantez como poeta. Utilizó extensamente la poesía como arma política en las campañas para conseguir apoyo en contra de sus enemigos.

2 En este contexto, la probabilidad de que la escritura tenga un efecto estabilizador parece verse confirmada por la contrastante situación de los nómades de Baggara, donde cada pago por compensación responde a un patrón distinto de solidaridad y los arreglos para las compensaciones al parecer no se registran por escrito. Véase Cunnison (1966)

3 Estas observaciones, por supuesto, no se aplican a aquellas genealogías religiosas especializadas en las que los dignatarios y los jeques prominentes de las órdenes religiosas registran los nombres de sus maestros y sus predecesores en la jerarquía espiritual. Estas "cadenas de bendiciones" (*silsilad al-bakara*), como se las suele llamar, casi siempre son escritas, y funcionan como diplomas de instrucción e iluminación religiosos. Estos linajes profesionales *tariqa* son una fuente de información importante sobre la historia local de las órdenes en Somalia.

4 Véase Freedman, 1958 y 1966. En este contexto, me parece ingenua la hipótesis de Bohannan de que el desconocimiento de la escritura es una condición necesaria para la manipulación genealógica y que ésta no podría efectuarse en una sociedad con cultura escrita (Lewis 1961).

5 Véase más arriba, págs. 39-63. J. Goody y I. Watt, "The Consequences of Literacy", *Comparative Studies in Society and History*, V (1963), págs. 304-45.

6 J. S. Mill, *Considerations on Representative Government* (Londres, 1861), págs. 291-2.

7 Véase en Lewis (1968*b*) un análisis más detallado de las especiales circunstancias políticas de la República de Somalia.

8

La astrología y la escritura en Madagascar

El ensayo del doctor Bloch se refiere a una sociedad ubicada más al sur sobre la costa de Africa Oriental, en Madagascar. Bloch examina la función que cumple la escritura de origen islámico en el estado de Merina. Si bien esa escritura fue empleada anteriormente con fines administrativos y también místicos, su significación actual se encuentra en la esfera de la astrología. Bloch observa que las complejas sistematizaciones de la realidad utilizadas por los adivinos son esotéricas en su procedencia (del Medio Oriente) y representan un conocimiento especializado y secreto: "la cosmología astrológica no es la cosmología de la Merina corriente". Es una mistificación deliberada de la vida cotidiana.

Esta conclusión tiene, a mi entender, importantes consecuencias teóricas para el estudio del "mito", las "clasificaciones" y la adivinación en este tipo de sociedad; sin duda se corresponde con la situación existente entre los gonja del norte de Ghana y es un punto que he explicado en la introducción de este libro.

8

La astrología y la escritura en Madagascar[1]

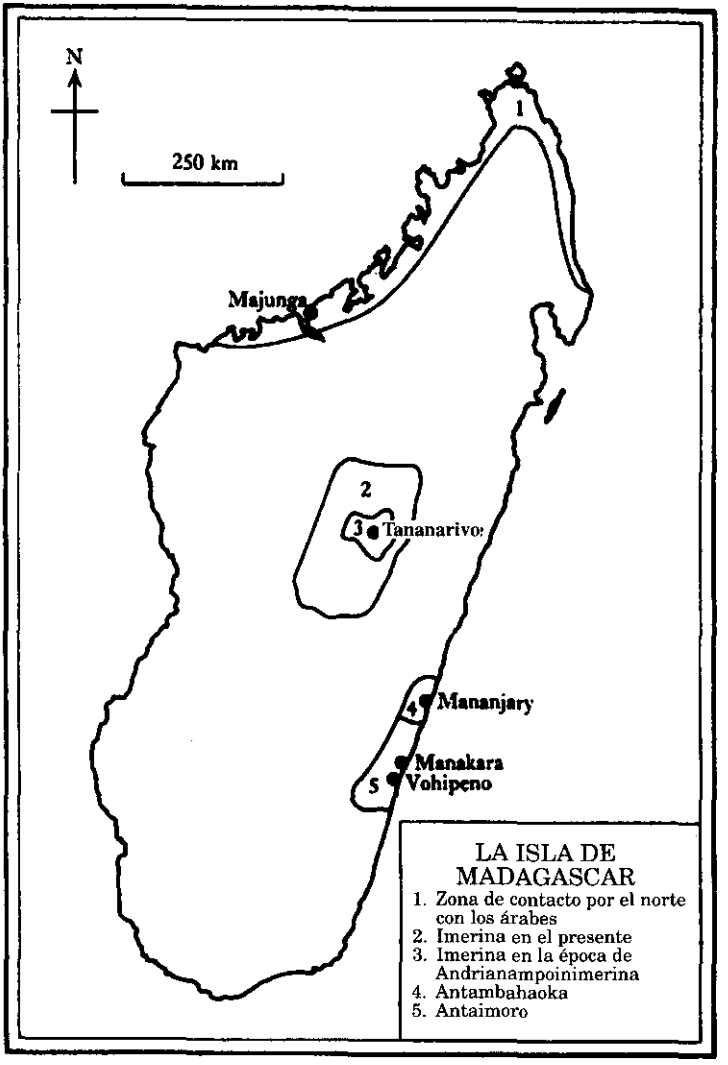
M. Bloch

La palabra malgache que significa "cosa escrita" es *Sora*, vocablo que proviene directamente del árabe. Esto constituye, en sí mismo, un indicio del origen de la escritura en Madagascar.

La historia y la índole de la influencia de la cultura árabe, y más especialmente del islamismo, en Madagascar nos ayuda a comprender ciertos aspectos de la cultura malgache actual. Hoy en día, hay dos grupos de tribus que alegan tener un estrecho contacto con el islamismo y ser *Silama* (islámicos): uno ocupa el extremo noroeste y el otro, el sudeste de la isla. Los miembros del primer grupo conocen parte del Corán y de la tradición cabalística y mágica árabe. Observan algunas de las reglas musulmanas. El vocabulario de su lengua, aunque es básicamente malgache, contiene muchas palabras swahilis y árabes. Estas tribus deben su cultura arábiga a una sucesión de factorías ubicadas a lo largo de las costas del norte y el oeste de la isla, cuyas ruinas aún pueden verse. El contacto con los árabes en esta costa probablemente se remonta al siglo X (Grandidier 1908: 4-7). Estas factorías estuvieron vinculadas, hasta el siglo XVII, con las Islas Comoro, hoy pobladas principalmente por hablantes del swahili dominados por una clase gobernante árabe. En la Edad Media, las Islas Comoro y los puertos malgaches probablemente tenían vínculos con el puerto africano oriental de Kilwa (Freeman-Grenville 1962: 85). En todo caso, las factorías árabes del Océano Indico mantenían contactos unas con otras, y han seguido manteniéndolos, en diversos grados, hasta el presente. De hecho, los renovados vínculos entre las Islas Comoro y Madagascar han dado lugar recientemente a un resurgimiento de la cultura islámica en la región.

Estos vestigios de las civilizaciones árabes en Madagascar son muy conocidos, pero se han encontrado objetos de origen malgache en toda la costa oriental de Africa, y también a lo largo de las rutas comerciales que llevaban a los puertos árabes, por ejemplo, en la ruta a Zimbabwe (comunicación personal de P. Verin).

En Madagascar, sin embargo, el poder de los árabes fue aniquilado por los portugueses, en especial por Tristan da Cunha y sus marinos, quienes incendiaron los pueblos árabes de la costa y exterminaron a la



población musulmana brutalmente. El marino Ludovico Barthema, del siglo XVI, escribió acerca de Madagascar: "Creo que pertenece al rey de Portugal porque los portugueses ya han saqueado y quemado dos pueblos" (Ferrand 1891: 52). Aun más trascendente que los ataques directos fue el hecho de que los portugueses, primero, y luego otras naciones europeas, arruinaron el comercio árabe en el Océano Indico. Madagascar, uno de los puestos de avanzada más remotos de la cadena de factorías árabes sobre el Océano Indico, quedó aislado del resto del Africa Oriental musulmana. Parece probable que los árabes y los swahili se hayan ido de Madagascar o hayan muerto, y que los actuales *Silama* sean descendientes de malgaches conversos.

Esto explicaría el sorprendente hecho de que el noroeste de la isla, si bien es la zona en la que hubo mayor contacto con el Islam y los árabes, no es la región en la que sobrevivió la escritura árabe.

La escritura se encuentra en otra zona de influencia musulmana, en la costa sudoeste de Madagascar, cerca de las actuales ciudades de Mananjary y Manakara. En esta región hay dos tribus, los antambahaoka y los antaimoro, que dicen ser en parte de origen árabe (Flacourt 1658: 47). Lo mismo sostienen algunos grupos entre los pueblos vecinos, incluyendo el de Tanala, estudiado por Linton. El contacto más estrecho con la cultura árabe se observa cerca de la antigua aldea de Matitanana y la moderna ciudad de Vohipeno, donde viven los sectores aristocráticos de los antaimoro.

Aún no se conoce con exactitud la índole del contacto entre estos pueblos y la cultura árabe. A partir de fuentes independientes, sobre todo de misioneros portugueses como el Padre Luis Mariano, sabemos que la cultura árabe ya estaba firmemente asentada en los siglos XVI y XVII. Estos pueblos parecen haber estado mucho más cerca del Islam en esa época que en la actual. Algunas personas entendían el árabe y al parecer observaban el Ramadán, aun cuando sus antepasados musulmanes habían estado allí, aparentemente desde hacía bastante tiempo. Según sus registros escritos, llegaron en distintos momentos desde el norte, lo que parece ser muy probable. Además, de acuerdo con estos registros, en la época de su llegada estaban en contacto con los centros musulmanes del noroeste. Cuando se efectuaron los primeros relevamientos independientes con que contamos, sin embargo, ya habían perdido contacto tanto con los musulmanes del norte de Madagascar como con el mundo musulmán en su conjunto. En la actualidad, estas tribus "árabes" no se distinguen físicamente de los demás grupos malgaches (Deschamps y Vianes 1959: 39), y es evidente que sólo una pequeña proporción de sus antepasados puede haber sido árabe o no malgache. Su historia sigue siendo incierta hasta el día de hoy. Según sus propias tradiciones, vinieron de la Meca (*Imaka*) pasando por diversos lugares, en especial por una ciudad que a veces ha sido identificada como el

puerto hindú de Mangalore y otras veces (más verosímilmente) como el puerto africano oriental de Mogadiscio.

Cualquiera sea la índole exacta del contacto, o el itinerario tomado, no cabe ninguna duda de que algunos de los antepasados de los antaimoro y los antambahaoka poseían una cultura árabe y tenían un vínculo cultural, y posiblemente también genético, con la Península Arábiga. Existen pruebas arqueológicas que indican que estos pueblos tuvieron origen en las comunidades mercantes, probablemente gobernadas por individuos no malgaches pero con un gran componente no árabe en su población (Deschamps y Vianes 1959: 10). Este es un tipo de comunidad muy frecuente a lo largo de la costa oriental de Africa. Además de las pruebas arqueológicas, hay documentos que revelan el carácter extensivo de la colonización árabe (Freeman-Grenville 1962: 133). No se conocen detalles, sin embargo, de los contactos árabes en el sudeste, y muchas de las conjeturas al respecto se han efectuado sobre la base de pruebas sumamente endebles.

No estoy capacitado para juzgar cuál de las muchas teorías sobre el origen de los antaimoro y los antambahaoka es la más aceptable, pero hay un punto que cabe destacar: la ubicación geográfica de estos grupos los convierte en un puesto de avanzada de la red de puertos árabes aun más remoto que los pueblos islamizados del noroeste de Madagascar. Esto implica que los antecesores culturales de los antaimoro y los antambahaoka habrían resultado más afectados por la destrucción del comercio árabe provocada por la intrusión europea en el Océano Indico que sus equivalentes norteños. Este hecho explicaría la ambigua relación con el Islam (hasta el día de hoy) de los antaimoro y antambahaoka.

Aunque se autodenominan musulmanes, estas tribus sólo son musulmanas en un grado limitado.[2] No practican casi ninguno de los rituales musulmanes y tienen escasísimos conocimientos de la teología musulmana. Apenas conocen el Corán, aunque algunos escribas recuerdan versículos aislados, que no son comprendidos. Las plegarias musulmanas les son desconocidas y no observan festividades como el Ramadán. Ningún miembro de los antaimoro ni de los antambahaoka hace la peregrinación a la Meca. Sólo cumplen con algunas prácticas de origen árabe o musulmán: un especial respeto por el día viernes, la prohibición de comer carne de cerdo (Deschamps y Vianes 1959: 70, 71), el empleo ocasional de ciertas expresiones piadosas árabes (Ferrand 1905: 20) y, entre los miembros del grupo aristocrático, los anakara, la práctica de rezar algunas oraciones musulmanas, principalmente en idioma malgache (Ferrand 1905: 21). A esta lista debe agregarse el uso, por parte de unos pocos expertos en rituales, de ciertas fórmulas mágicas y astrológicas, no comprendidas, en árabe arcaico (Deschamps y Vianes 1959: 43). Los antaimoro y los antambahaoka combinan esta incompleta versión del islamismo con otras creencias que, en muchos casos, son

incompatibles con la doctrina de la religión musulmana. En la actualidad, casi todos ellos se autodefinen como cristianos, y muchos asisten con regularidad a las iglesias protestantes o católicas. También observan ciertas prácticas mágico-religiosas comunes en todo Madagascar, que no son de origen cristiano ni musulmán.

Los rasgos más significativos de la herencia cultural árabe que poseen los antaimoro y los antambahaoka, sin embargo, son el arte de escribir en el sistema árabe y los manuscritos. El efecto de estos manuscritos es que las prácticas árabes no se conservan exclusivamente a través de la tradición, sino que pueden ser objeto de una constante reafirmación a través de la referencia a los registros escritos.

La temprana existencia de la escritura en una remota región de un país que hasta el siglo XIX careció de cultura escrita en el resto de su territorio ha sido objeto de comentarios por parte de muchos autores europeos, en el pasado y en la actualidad. En consecuencia, tenemos abundante información al respecto. Sabemos que el sistema de escritura árabe ya era usado en el siglo XVI. Por ejemplo, un marino portugués informa que, apenas iniciado el siglo XVII, hizo un convenio con un jefe antaimoro y que ese convenio fue puesto por escrito en lengua malgache utilizando el sistema de escritura árabe (Grandidier 1908: 437-8).

El más completo de los primeros informes con que contamos sobre el papel de la escritura en la región de los antaimoro fue realizado en el siglo XVII por el gobernador francés de una colonia francesa de breve duración, situada en los alrededores de la ciudad de Fort Dauphin. A continuación, ofrezco la traducción de un texto de ese gobernador, en la que incluyo versiones de las palabras malgaches por él empleadas.

> Hay dos clases de curanderos: los escritores curanderos y los adivinos curanderos. Los escritores curanderos escriben a la perfección en árabe. Tienen varios libros que incluyen algunos capítulos del Corán. En su mayor parte, comprenden el idioma árabe, en el que aprenden a escribir de la misma manera en que se aprende el latín y el griego en Europa... Curan a los enfermos. Hacen *Hiridzi*, *Talizmans*, *Massarabes* y otros escritos que venden a los jerarcas y a los ricos para protegerlos de miles de accidentes y enfermedades posibles, desde el rayo y el fuego hasta de sus enemigos y aun de la muerte, pese a que no pueden protegerse a sí mismos de ella. Así, estos embusteros obtienen ganado, oro, plata, telas y muchos otros bienes a través de sus escritos, que elevan al cielo. Estos curanderos son muy temidos, no sólo por el pueblo, que los considera hechiceros, sino también por sus jefes, que los emplean en contra de los franceses... Estos (hechiceros) envían al fuerte de los franceses cestos llenos de papeles escritos, huevos puestos en día viernes cubiertos con dibujos y letras, vasijas de barro cocido con palabras escritas en su superficie (etcétera)... Estos curanderos han sido enseñados por los de Matitanana, donde hay escuelas en las que se instruye a los niños [Flacourt 1658: 171-2].

Flacourt se refiere luego a la astrología de los antaimoro, dejando ver que ésta guarda relación con los libros árabes que él enumera. Sus comentarios sugieren que los escritores y los adivinos astrólogos son dos clases distintas de personas, división que, aunque haya existido en el pasado, no existe hoy en día. Tras habernos suministrado algunos datos sobre los escritores, Flacourt procede a analizar en detalle la técnica específica que emplean:

> El sistema de escritura que utilizan los curanderos es como el que usan los árabes, que se escribe de derecha a izquierda, pero para algunas letras la pronunciación es diferente de la que tendrían en el idioma árabe... El uso de la escritura fue introducido en estas regiones hace doscientos años por algunos árabes procedentes del Mar Rojo, quienes dijeron que el califa de la Meca los había enviado a la isla. Aparecieron con sus botes en Matitanana y allí se casaron. Enseñaban, y aún enseñan, la lengua árabe y el Corán a quienes quieran aprenderlos y fundar escuelas... [Flacourt 1658: 185-6].

Este informe es interesante desde muchos puntos de vista. De él se desprende que en esa época existió un vínculo mucho más estrecho con la cultura y la lengua árabes que en la actualidad, pero también se deja en claro que los vínculos con los árabes ya se habían roto, y que el sistema de escritura había sido totalmente adaptado al malgache. El informe pone de relieve un aspecto que sigue siendo importante en la actualidad, es decir, el poder —religioso, mágico, astrológico y medicinal— de la palabra escrita, tanto para quienes dominan el arte de escribir como para los que no lo conocen, y revela que los servicios de quienes dominaban la escritura eran procurados por los pueblos vecinos.

Este reconocimiento de la virtud y el poder de la escritura de ciertos textos especiales es un rasgo común de las culturas islámicas. En Madagascar, sin embargo, el reconocimiento es distinto, en muchos sentidos, del que existe en otros países musulmanes más ortodoxos.

El primer punto a destacar es que el sistema de escritura se ha separado del idioma árabe. Al parecer, según informa Flacourt, el árabe aún se empleaba en su época, aunque el sistema de escritura ya se había adaptado al malgache. Pero a partir del siglo XIX, por lo menos, sólo se escribe en malgache, y esto parece haber sucedido desde hace mucho tiempo, ya que no se han encontrado textos de cierta extensión escritos en árabe, pese a que contamos con una buena cantidad de manuscritos antiguos (Anon 1960: 113).

La adaptación del sistema de escritura árabe para la lengua malgache presenta varios problemas que tornan muy difícil la lectura, sobre todo por el hecho de que los signos vocálicos que a veces se agregan a la línea principal del sistema árabe han quedado unidos a las consonantes, con lo que resultan confusos para los arabistas. Además, se han introducido

otros signos con valores fonéticos naturalmente distintos de los árabes. Debido a estas modificaciones, algunos arabistas han dicho que el sistema de escritura de los antaimoro es una especie de rompecabezas gráfico. Esto no es cierto, en realidad, pues muchas personas pueden leer esa escritura sin dificultades si están familiarizadas con la lengua malgache y con las pocas variantes dialectales que existen en esa parte de Madagascar. La tarea de adaptar un sistema de escritura extranjero a una lengua hasta entonces no escrita es formidable, pero no sabemos cuándo fue efectuada ni quién la llevó a cabo.

La segunda diferencia capital entre el sudeste de Madagascar y cualquier país musulmán ortodoxo, desde el punto de vista de la cultura escrita, es que en Madagascar el Corán no es muy significativo. Esto se relaciona con la ausencia de la lengua árabe. Dado que no puede haber islamismo sin el Corán, y éste no puede aprehenderse sin el idioma árabe, una comunidad ortodoxa no puede separar la lengua del Libro. La poca importancia acordada por el malgache al Corán elimina el vínculo entre la escritura y el árabe. El Corán es reemplazado por una serie de manuscritos sagrados demoninados *Sorabe*, o "grandes escrituras". Son libros registrados y copiados por la aristocracia letrada de los antaimoro y los antambahaoka. Se han efectuado varias descripciones de estos libros (Julien 1929 y 1933; Deschamps y Vianes 1959). Algunos son antiguos, aunque se desconoce su fecha exacta; otros son más recientes. Hay dos clases de obras. La primera comprende crónicas contemporáneas y trabajos históricos referentes a los orígenes míticos de los pueblos "árabes" del sudeste. Estas *Sorabe* son las que más se han estudiado (Ferrand 1891; Julien 1929 y 1933). La segunda clase de obras, también muy comunes, son tratados de medicina, geomancia, adivinación y astrología. Estos últimos tienen especial significación, pues esas ciencias son las que conferían prestigio a quienes sabían escribir en todo el Madagascar precolonial. Más adelante analizaré el carácter de este conocimiento, pero por ahora me limitaré a mencionar que estas obras son (como la mayoría de las *Sorabe*) traducciones o adaptaciones de obras árabes anteriores sobre los temas en cuestión.[3] El estudio de uno de estos manuscritos astrológicos realizado por el orientalista G. Ferrand (1905) demostró de manera concluyente que la astrología malgache tiene origen árabe y que guarda relación con los trabajos de algunos de los antiguos escritores musulmanes (Ferrand 1936). También son de interés ciertos manuscritos realizados en Egipto y Siria que se encuentran en la Bibliothèque Nationale junto con manuscritos malgaches. Un examen más profundo reveló que no eran malgaches, pero esto no prueba que no provinieran de Madagascar. Es probable que se trate de manuscritos que se encontraban en manos de los antaimoro, ya que coinciden con las *Sorabe* en muchos puntos, y que fueran guardados con los libros

malgaches porque habían sido traídos con ellos desde Madagascar. Si así fuera, esos libros completarían la cadena entre la astrología malgache y la del Medio Oriente (Grandidier 1908: 636).[4]

La existencia de una aristocracia de escribas entre los antaimoro y los antambahaoka es importante para comprender la sociedad y la cultura no sólo de estos pueblos, sino de todo Madagascar. El prestigio y el poder de la escritura, y la información mágico-religiosa que ésta implica, están difundidos en todo el territorio de la isla. Es evidente, a partir del texto de Flacourt antes citado, que los escribas y curanderos antaimoro eran empleados por otros pueblos malgaches. Otra prueba de esto es el testimonio de un viajero francés del siglo XVIII que observó que cerca de Tamatave se empleaban escribas antaimoro para registrar las transferencias de tierras y las genealogías. Los escribas del sudeste viajaban por todo Madagascar y a veces se instalaban en otras tribus para practicar la medicina, la magia y la adivinación. Una prueba indirecta de este contacto es el hecho de que el conocimiento astrológico y adivinatorio registrado en todo Madagascar concuerda casi por entero con el que aparece en las *Sorabe*. Esto se comprueba con toda claridad al comparar el informe de Dubois (1938: 949) sobre la astrología de Betsileo, o el de Ellis (1838: 156) sobre la astrología en Merina a comienzos del siglo XIX, con las *Sorabe* traducidas por Ferrand (1905).

Por otra parte, tenemos pruebas directas de la influencia de los astrólogos antaimoro sobre otras tribus durante el reinado del monarca Andrianampoinimerina de Merina. Este rey, cuyo período estimado se extiende entre 1787 y 1810, comenzó su famoso reinado unificando a los numerosos pequeños principados de lo que pasó a convertirse en Imerina, y luego procedió a incorporar a otros pueblos que no eran de Merina, hasta formar un gran reino. Este reino fue ampliado aun más por su hijo, Radama (como lo llaman los autores que han escrito sobre Madagascar), o Lehidama (como lo llaman los propios malgaches). Radama instauró un complejo estado centralizado con jueces especializados, representantes locales del gobierno central, mensajeros y otros funcionarios oficiales. Tenemos la fortuna de contar con información detallada sobre la organización administrativa que estableció Radama, y que propició la estabilidad del reino (Julien 1908).

Una de las primeras medidas que tomó Andrianampoinimerina cuando su estado se convirtió en una fuerza importante en la región central de Madagascar fue llamar a varios adivinos astrólogos de Antaimoro y pedirles que se instalaran en su corte. Esto indica que los astrólogos antaimoro deben haber tenido contactos previos con los pueblos de Merina, dado que el rey estaba al tanto de su fama.

Tenemos buena información sobre los antaimoro que llegaron a la corte en ese período, pues uno de ellos escribió una reseña de las acti-

vidades de su delegación (Ferrand 1891: 101 sigs.). La función de estos antaimoro en la corte real era brindar consejos en materia de astrología y otras cuestiones mágicas. Acompañaban al rey en sus campañas, y lo aconsejaban sobre las fechas propicias para emprender ataques y otras acciones peligrosas que requerían un tiempo específico. Suministraban amuletos al rey, algunos de los cuales se convirtieron en objeto de cultos importantes (por ejemplo, Rakelimalaza). Estos amuletos fueron más tarde combatidos por los misioneros y terminaron siendo quemados en tiempos de la conversión de la reina. Los antaimoro también eran curanderos; usaban las recetas incluidas en las *Sorabe* y el método de adivinación denominado *Sikidy*, que les dio gran renombre. De hecho, en Merina se siguen empleando astrólogos adivinos antaimoro hasta el día de hoy, y con los mismos fines.

Volveré a referirme más adelante a las consecuencias de estas actividades mágico-religiosas, pero permítaseme considerar antes un aspecto menos conocido, aunque sumamente importante, de la influencia de estos astrólogos.

A fines del reinado de Andrianampoinimerina, muchos funcionarios de Merina sabían escribir en el sistema árabe, y al parecer los astrólogos habían instalado una escuela en Tananarivo. Hay abundantes datos que indican que los antaimoro de la corte adiestraban a astrólogos y magos de Merina, pero también deben haber enseñado la escritura para que pudiera usársela en tareas administrativas. James Hastie, un diplomático británico enviado desde Mauricio en 1817, informa que en Imerina sólo el rey, el príncipe de mayor edad y otros tres hombres sabían escribir (Berthier 1953: 2). Sin embargo, Berthier señala que, si bien "es probable que la cantidad de nativos que habían aprendido a escribir el arábigo-malgache fuera muy reducida", era "ciertamente mucho menos reducida de lo que sostiene James Hastie en su crónica" (1953: 3). Berthier ofrece algunas pruebas para corroborar su afirmación, y señala que muchos textos arábigo-malgaches deben haber sido quemados junto con otros "ídolos" cuando el sucesor de Radama se convirtió al cristianismo.

La prueba más directa que tenemos del uso del sistema de escritura árabe en Imerina es el libro escolar del hijo y sucesor de Andrianampoinimerina, Radama. Se sabe que este rey dominaba la escritura y que más tarde escribió cartas. El así llamado "libro escolar" contiene diversos materiales. Hay una sección que Radama usaba para aprender palabras francesas que le enseñaba un enviado francés llamado Robin; también hay información sobre asuntos financieros y militares, y hasta una sección sobre astrología que sirve para recordarnos quiénes eran los maestros de Radama.

Existen pruebas suficientes para afirmar que antes de la llegada de los misioneros británicos y la introducción del sistema de escritura eu-

ropeo, las tareas del gobierno incluían la elaboración de cierta cantidad de documentos escritos que realizaban los funcionarios que sabían escribir o los que empleaban escribas antaimoro. Estos tenían el doble carácter de adivinos-astrólogos y de secretarios. La importancia de estos antaimoro debe tenerse en cuenta si se pretende entender cómo les fue posible a las autoridades de Merina administrar y mantener unido un reino considerablemente más extenso que las Islas Británicas.[5]

El sistema de escritura árabe sólo ocupa un lugar relativamente menor en la historia de Imerina debido a que, cuando apenas comenzaba a difundirse, fue reemplazado por el sistema de escritura europeo. Si tuviéramos que aventurar la fecha en que se estableció la escuela de los antaimoro en Tananarivo, diríamos que fue alrededor de 1800. En 1820, dos misioneros de la Sociedad Misionera de Londres, David Jones y David Griffiths, con la cooperación de un francés llamado Robin, realizaron una adaptación del sistema de escritura romano a la lengua malgache. Según Deschamps (1961:161), quien lamentablemente no menciona su fuente de información, hacia 1827 había más de 4.000 personas que sabían leer y escribir en Imerina, y se colgaban copias de las nuevas leyes y edictos en los portones del Palacio. En 1868, ya se había impreso un compendio de las leyes de Merina, y es evidente que la escritura estaba ampliamente difundida por entonces. No voy a continuar describiendo la evolución que tuvo la escritura después de esa fecha, pero sí diré que se adoptó y se difundió con notable rapidez. Es muy posible que los astrólogos antaimoro hayan preparado el camino para este avance al hacer que los habitantes de Merina estuvieran familiarizados con el concepto de escritura, posiblemente desde varios siglos antes de la llegada de los misioneros. Cabe observar que, hoy en día, Imerina es quizá la región del Tercer Mundo con mayor índice de alfabetismo.

Hay un punto sobre el que podemos ser más precisos. Los detalles de la ortografía actual del malgache en el sistema de escritura romano indican sin lugar a dudas que esta adaptación se asemejó a la previa adaptación al sistema árabe en muchos aspectos técnicos (Berthier 1953: 2). En otras palabras, es probable que Griffiths, Jones, Robin y algunos de sus informantes conocieran y utilizaran los mecanismos de la escritura arábigo-malgache.

De esta manera,los astrólogos y magos antaimoro introdujeron en Imerina un instrumento que también se utilizó para la administración seglar del reino. ¿Qué factores posibilitaron esta secularización de la escritura? Antes que nada, la forma de escritura que comenzó a adoptarse en tiempos de Andrianampoinimerina y Radama ya existía, con toda probabilidad, desde hacía al menos cuatro siglos. Pero era una clase especial de escritura comparada con el sistema árabe puro, resultaba bastante imperfecta. Tenía, sin embargo, dos aspectos importantes a su

favor. En primer lugar, estaba totalmente adaptada al malgache (y al respecto debo mencionar que el dialecto hablado en la región de Antaimoro es por cierto muy semejante al de Merina, de manera que no había ninguna barrera lingüística adicional); en segundo lugar, no estaba asociada con el Islam. Ambos aspectos están conectados entre sí, dado que la asociación de la escritura con el Corán es lo que mantiene el vínculo de éste con el idioma árabe. Los libros sagrados malgaches sólo trataban de historia, astrología, adivinación y medicina. La astrología, la adivinación y la medicina son formas de conocimiento sobrenatural, pero se las ejerce con fines muy inmediatos y prácticos. Es posible que éste sea un factor importante para facilitar la adopción de la escritura con fines puramente prácticos. Por otro lado, todo esto no explica la fecha de adopción de la escritura. Sin embargo, las pruebas parecen ser concluyentes al respecto: la escritura se adoptó cuando surgió un Estado centralizado grande y poderoso. En este tipo de estados, hay una gran necesidad de saber escribir. Algunos de los usos posibles de la escritura se observan en el caso de Imerina, primero con el sistema árabe y luego con el europeo. Estos usos son:

(1) credenciales de los empleados estatales;

(2) mensajes del gobierno central a sus representantes más distantes y

(3) leyes escritas.

De esta manera, la astrología y la escritura que habían traído los antepasados culturales de los antaimoro se propagaron por toda la isla y confirieron prestigio a los iniciados. En Imerina, además, durante el siglo XIX, los antaimoro comenzaron a ejercer la enseñanza en forma directa, lo que tuvo dos consecuencias. La primera fue el uso de la escritura con propósitos seglares, que pronto fue desplazado por los misioneros europeos y sus escuelas. Esta escritura seglar es, sin duda alguna, la más importante desde el punto de vista de la sociología del pueblo de Merina, pero pertenece a una tradición diferente y suscita cuestiones tan importantes que no podemos tratarla aquí. La otra consecuencia de la actividad docente de los antaimoro fue el uso de la escritura y la astrología como fuente de prestigio para unos pocos especialistas. Esto también ha perdurado, y los astrólogos, herederos de la astrología de Antaimoro, siguen siendo importantes en las zonas rurales de Merina. Quiero ahora referirme a los astrólogos, a sus conocimientos y su escritura, y mostrar cómo los antecedentes históricos de su ciencia nos ayudan a comprender algunas de sus características actuales.

Pese a los usos seglares de la escritura, no cabe duda de que los antaimoro de la corte real eran en primer término especialistas en rituales, y su influencia en este campo está claramente presente en la Merina moderna.

Algunos aspectos de la astrología, tal como la encontré en el terreno en 1964-66, pueden explicarse, todavía hoy, por su estrecha conexión con la escritura. Pero antes de considerar este punto, debo referirme a otro sistema simbólico estrechamente asociado con la astrología pero de diferente origen.

Las nociones malgaches de la dirección se basan en los puntos cardinales, antes que en los conceptos de distancia, derecha e izquierda. Los puntos cardinales se utilizan debido a su valor práctico, pero también se les atribuye un valor moral. Es un sistema básicamente simple. El nordeste se considera particularmente bueno y se asocia con los muertos y con Dios, mientras que la dirección opuesta, el sudoeste, se tiene por carente de toda virtud. A las direcciones intermedias se les adjudican diversos grados de valor religioso y moral (Hébert 1965). Esta atribución de diferentes grados de valor a las distintas direcciones se manifiesta de varias maneras, la más notoria de las cuales es la orientación de las viviendas y las tumbas. En el caso de la vivienda, esto significa que la sala de estar se ubica al norte de la cocina, con la puerta al sudoeste; la cama del jefe de familia y su cónyuge está al nordeste de la sala de estar, y los hijos y los sirvientes duermen al sudoeste de la cama principal. En el ángulo nordeste se almacenan frutos de un año al siguiente y se guardan "medicamentos" y otros artículos con asociaciones sobrenaturales positivas. Cuando varias personas se reúnen en una casa, se colocan por orden de jerarquía: las más importantes al nordeste y las menos importantes al sudoeste. Esta práctica es especialmente notoria durante la celebración de rituales, como bodas, circuncisiones o funerales, en los que el sistema simbólico direccional se utiliza para expresar aspectos esenciales de la ceremonia (Bloch 1967: capítulos V y VI). De todas estas maneras, y de muchas otras, este sistema de orientación afecta algunos aspectos de la vida de Merina. Para casi todas las actividades, sólo se aplica este esquema simple de orientación. Por el contrario, las formas más elaboradas del esquema (que consideraremos más adelante), vinculadas con la astrología, no son pertinentes para la vida cotidiana. Cabe observar, además, que aunque el sistema de orientación es universalmente conocido y aceptado, no se le da demasiada importancia. Los informantes con los que hablé al respecto negaron que hubiera algún castigo si una casa no se construía con la orientación correcta. Parecería tratarse más que nada de una cuestión de etiqueta, obligatoria en las ocasiones rituales por constituir una parte intrínseca de la forma correcta de celebrar el ritual en cuestión.

La astrología de Merina está vinculada con este sistema de orientación. Es un sistema de creencias básicamente asociado con los de las *Sorabe* de los antaimoro y, por ende, con los de los astrólogos y autores cabalísticos árabes. Es muy posible que los sistemas astrológicos sean

el aspecto de la cultura malgache que con más detalle y precisión se ha descripto, quizá debido a que resulta bastante fácil obtener declaraciones sobre las creencias astrológicas de Merina. Uno de los informes más claros al respecto es el que ofrece J. Ruud en *Taboo* (1960). En pocas palabras, el sistema astrológico se centra en la creencia de que el destino (*vintana*) de un individuo, afortunado o infortunado, bueno o malo, peligroso para los demás o no tan peligroso, está determinado por la fecha de nacimiento de ese individuo. Así, los meses lunares son fuertes o débiles, al igual que los días del mes, los días de la semana y las horas del día. La astrología no sólo concierne a la fecha de nacimiento, sino también al momento en que se realiza un acto determinado. El momento indicado para una acción no es simplemente una cuestión preestablecida, sino que se relaciona con la *vintana* personal. En consecuencia, hay por lo menos dos variables a tomar en cuenta para usar la astrología como guía de las acciones. Este sistema se complica aun más cuando las acciones incluyen a más de una persona, ya que los respectivos destinos de ambas interactúan entre sí. Por lo tanto, la fecha y hora de una boda se determina calculando en qué momento, día y mes armonizarán los destinos de ambos cónyuges. En otras palabras, se toman en cuenta tres variables.

En sí mismo, el sistema no es demasiado complicado, pero en los hechos suele volverse más complejo. En primer lugar, al esquema básico puede dársele una gran complejidad por la simple vía de dividir y subdividir las unidades significativas del tiempo astrológico. En segundo lugar, la astrología propiamente dicha a menudo es asociada y combinada con otra información y otros tipos de conocimiento. En este sentido, se piensa que los colores, diversas clases de piedras y otros elementos se corresponden con determinados tiempos astrológicos. Análogamente, las divisiones sociales, étnicas y político-geográficas (Danielli 1950) se asocian en un único esquema de clasificación, que en muchos aspectos recuerda los sistemas descriptos por Durkheim y Mauss en su ensayo sobre la clasificación primitiva.

Un ejemplo especialmente notable y conocido es la asociación del sistema de orientación antes descripto y el sistema astrológico. Esta asociación se efectúa identificando los diversos meses y sus destinos con las direcciones y, por ende, con las distintas partes de la casa (dado que supuestamente todas las viviendas malgaches deben tener la misma orientación). De esta forma (figura 1), tenemos la siguiente conjunción de mes y dirección:

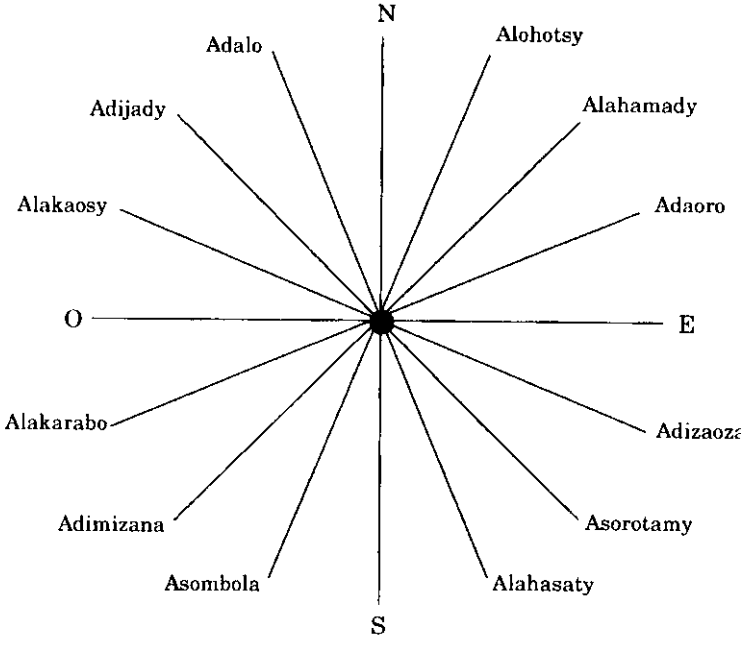


Figura 1

El mes y los destinos se juntan luego con las partes de la casa, de manera que en una vivienda tradicional de Merina que da al oeste, las distintas partes se asocian con los meses lunares. Así, una casa normal se divide en la forma que se muestra en la figura 2, y ciertos artículos domésticos normalmente guardados en esas partes de la vivienda también se asocian con los diversos destinos, al igual que los usos que se hacen de esos artículos.

Esta forma de hacer cada vez más complejo el esquema básicamente simple de la astrología da por resultado un sistema de clasificación que parece abarcar todo el universo. Por ello, esta clasificación cosmológica ha fascinado a muchos autores que escribieron sobre Madagascar, así como otros sistemas similares de otras partes del mundo han fascinado a otros autores. Sin embargo, sólo cuando consideramos para qué se utiliza este sistema, y quién lo utiliza, podemos evaluar su significación en la vida del pueblo de Merina. Me propongo demostrar que sería erróneo suponer que esta organización completa del mundo es necesariamente la matriz que organiza los procesos cognitivos de los habitantes de Merina.

En primer lugar, cabe observar que para ellos la astrología no es sólo descriptiva, sino también predictiva. Se considera que la astrología revela una cualidad de las personas y las cosas que, aunque está oculta,

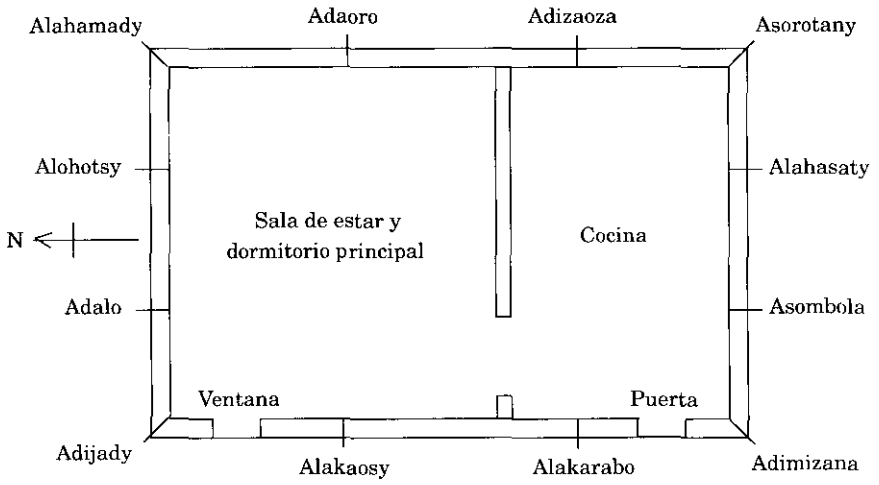


Figura 2

es más fundamental que las cualidades visibles, a las que de hecho determina. En otras palabras, si se la conociera plenamente, la *vintana*, explicaría todo lo concerniente a una persona, su pasado, presente y futuro. El astrólogo, debido a su capacidad de conocer *vintanas*, conoce el pasado, el presente y el futuro, y de estos tres, el futuro es obviamente el más interesante. Las personas comunes de Merina, pues, acuden al astrólogo para averiguar qué acciones futuras deben emprender a efectos de cumplir su *vintana* y evitar los problemas que se producirán si no la cumplen. Así, antes de una circuncisión, el astrólogo debe determinar el momento propicio para efectuarla, tomando en cuenta la *vintana* del niño en cuestión. De la misma manera, en el caso de un funeral, se determinan la hora de la ceremonia y el color del pelaje de los animales que se van a comer, considerando las *vintanas* del muerto y de sus deudos. Se consulta al astrólogo antes de salir de viaje, comprar un artículo costoso, etcétera. De hecho, en todas las circunstancias que implican algún peligro potencial (como habría señalado Malinowski), hay que consultar al astrólogo.

Lo que sorprende es que cuando se lo consulta, el astrólogo no se esfuerza por averiguar la hora exacta de nacimiento de su cliente, ni otros datos astrológicos del mismo, sino que adivina el curso de acción indicado mediante una variedad de sistemas, algunos de los cuales son de origen árabe.

El hecho de que el astrólogo (*mpanandro*, o "hacedor del día") casi siempre sea también adivino (*mpiskidy*) y curandero (*ombiasy*) resulta sorprendente, pues adivinar el curso de acción correcto por medio de los principios de la astrología parece una contradicción. ¿Por qué recurrir a

este complejo sistema semimatemático si, de todos modos, su lógica no será observada, sino que se tomará un atajo para adivinar la conclusión a la que se ha de llegar? La respuesta a esta pregunta se encuentra cuando consideramos la posición social del astrólogo-adivino, la que, a su vez, nos ayuda a evaluar su conocimiento astrológico esotérico.

Un hombre, o una mujer, puede convertirse en astrólogo-adivino de diversas maneras. Una posibilidad es que aprenda con un experto y luego se incorpore a un grupo de astrólogos-adivinos que practican una serie determinada de rituales para conservar su poder. También es posible alegar que se ha obtenido el poder propio de un astrólogo-adivino a través de alguna experiencia mística, o simplemente afirmar que se tienen el conocimiento y el poder necesarios. Ser un astrólogo-adivino consiste, como el tema mismo de la astrología de Merina, en la posesión de conocimientos complejos y de poderes sobrenaturales.

En la práctica, sin embargo, la falta de un requisito de idoneidad claramente definido para incorporarse a la profesión significa que muchísimos individuos alegan ser astrólogos-adivinos. Lo que cuenta, pues, es la habilidad para conseguir una abundante clientela, mucho más que el hecho de ser idóneo.

Desde esta perspectiva, se advierte un hecho muy importante. En lo que respecta a la posición social, hay en realidad dos clases de astrólogos-adivinos. Una, que denominaré la de los profesionales, es muy poco común y se compone de personas que se ganan la vida adivinando, curando y descubriendo destinos; hasta el día de hoy, estos profesionales suelen ser antaimoro. La otra clase, mucho más corriente, es la de los aficionados, quienes practican el oficio por el prestigio que éste les confiere. Estos aficionados son numerosos, y en la zona en la que trabajé, casi todos los ancianos influyentes, con excepción de los *fonctionnaires*, eran astrólogos-adivinos de una u otra clase.

El motivo de esto es que actualmente hay muy pocos estatus atribuidos en la sociedad de Merina, por lo que un hombre que desee alcanzar una posición de importancia o poder a través, por ejemplo, de ser electo como *conseiller*, o de convertirse en jefe de un grupo familiar o una aldea, debe maniobrar para conseguir esa posición. Naturalmente, hay muchas maneras de lograr prestigio, pero para poder aspirar siquiera a tenerlo es necesario ser un hombre de alto rango (*raiamandreny*), y éste se obtiene en parte por la edad, en parte por la posesión de riquezas, pero también por la posesión de conocimientos, es decir, del conocimiento tradicional, llamado *fomba*. La posesión de este saber se demuestra de diversas maneras. La condición más importante para tener un alto rango es ser un buen orador, lo que implica, además de saber expresarse en la complicada forma de discurso tradicional de Merina, conocer una enorme cantidad de proverbios e historias, sean tradicionales o bíblicos. Cuantos más de ellos se conozcan, tanto mejor, por lo que un

discurso apropiadamente adornado puede durar dos, tres o más horas.

Además de conocer muchos proverbios e historias, un hombre versado en el *fomba* debe tener un buen acopio de conocimientos astrológicos y, por ende, practicar la adivinación y la medicina. Estos hombres importantes, pues, son previsiblemente astrólogos, y este conocimiento específico se considera una parte muy importante de su saber. La posición de hombre de alto rango y la de astrólogo se consideran casi idénticas, como lo prueba el hecho de que muchos informantes no sabían decir si el bastón hecho de madera-que-da-poder (*mpanjaka be ny tany*, literalmente "gran rey de la tierra") era el símbolo del oficio de un *raiamandreny* o de un astrólogo. Es evidente que algunas veces decían una cosa y otras la contraria, pues consideraban que ambas posiciones estaban estrechamente ligadas. Un hombre importante es un hombre sabio, y un hombre sabio es *par excellence* un astrólogo.

Aunque el astrólogo aficionado tiene por principal objetivo la adquisición de prestigio político, su oficio es también una fuente de ingresos adicionales. El astrólogo familiar recibe una pequeña remuneración anual que suele consistir en un gallo rojo y otras mercancías de poco valor, y retribuciones mucho más valiosas cuando sus servicios se requieren en ocasiones especiales. En la zona del norte de Imerina donde yo trabajé, el pago habitual por los servicios prestados por un astrólogo en ocasión de una ceremonia importante era o bien un toro, o la suma de unos 5.000 FMG (o sea, 7 libras y 10 chelines). Pero el privilegio de recibir frecuentes regalos (que en realidad son honorarios) es también inherente a la posición del hombre importante, ya que todas las personas de importancia suelen recibir regalos, muchas veces sustanciales, de parte de sus inferiores. El hecho de que el astrólogo reciba ese tipo de honorarios es, para la gente común de Merina, otra demostración más de su rango.

Ahora bien, el "saber" que posee el astrólogo, para constituir un signo que efectivamente distinga a la elite *raiamandreny* de otra gente más común, debe ser difícil de adquirir. Además, como adquirir este tipo de prestigio es en gran medida una cuestión de competencia, cuanto más complejos sean los conocimientos que se poseen, tanto mejor. El factor de la competencia apareció con frecuencia durante mi trabajo de campo. La gente presuponía que lo que yo estaba tratando de descubrir era ese conocimiento esotérico especial en el que se funda la sabiduría de los ancianos, dado que en muchos sentidos es lo que los malgaches consideran lo más interesante de su sociedad. Como resultado de esta suposición, las personas importantes se ofendían mucho cuando yo buscaba obtener información sobre la gente común, pues, según me dijeron, "esos no saben". Además, cuando consultaba primero a un hombre importante y luego a otro para pedirles información, el segundo me preguntaba de inmediato qué me había dicho el primero, y a continuación

procedía a explicar y ampliar los datos, ante la admiración de los presentes. Cierta vez tuve la ocasión de presenciar una competencia entre dos hombres de importancia, rivales, antes de una boda. Discutían, sin duda para lograr mayor prestigio, sobre el cáracter y el significado último de los rituales a realizar en la boda. Ahora bien, esta discusión, como las otras que mencioné, no estaba destinada a determinar quién tenía razón y quién no la tenía, sino a mostrar cuál de ellos conocía la versión más elaborada de lo que estaban discutiendo. En este tipo de situación, es comprensible que se formulen versiones sumamente elaboradas de las teorías astrológicas. Esta competencia por alcanzar cada vez más complejidad, por no decir confusión, a mi entender explica por qué el astrólogo tiene que *adivinar* la solución a los problemas que se presentan. Cuando se lo consulta por primera vez, el astrólogo, deslumbra a su cliente con toda clase de datos complejos y no conocidos sobre los destinos y otras cuestiones que son tan misteriosas para él como para su cliente. Como es lógico, el astrólogo no puede *usar* estos datos en su solución, por lo que debe tomar un atajo, que es lo que definí como adivinación.

Un ejemplo típico de estas explicaciones complejas ofrecidas por los hombres importantes aparece en la información consignada por Mary Danielli (1950) en su artículo sobre el estado de Merina, información que la autora presenta erróneamente como si fuera conocida, en general, por el hombre común. De hecho, estos esquemas fantasiosos a menudo han sido registrados como resultado de las técnicas de muchos etnógrafos que han trabajado en Madagascar y que se han conformado con la información obtenida exclusivamente de los más renombrados *raiamandreny*, quienes probablemente también eran astrólogos.

Si bien la competencia entre hombres con conocimientos en el campo de la astrología explica la complejidad y la oscuridad de algunos de los esquemas que se han registrado, esto no significa que las complejas explicaciones de esos hombres sean producto de su propia fantasía personal.

En primer lugar, la astrología siempre se basa en el mismo esquema simple.[6] En segundo lugar, la información que los astrólogos incorporan al esquema astrológico proviene de fuentes bien definidas. El astrólogo utiliza información que en parte es muy conocida, por ejemplo, la orientación de una casa tradicional, y muestra que el sistema de orientación es en realidad el mismo esquema que el astrológico.

En el tipo de esquema que hemos descripto, se superponen dos clases de materiales. Por un lado, está la información foránea y no conocida, que generalmente proviene de fuentes escritas. Como han señalado Goody y Watt, no es ninguna coincidencia que la información desconocida proceda de obras escritas, pues para mantener su carácter extraño e inesperado, esa información debe haber sido transmitida por un medio

que no sea la tradición oral, ya que ésta es continuamente moldeada por las condiciones presentes en las que se relatan los hechos.

Estos documentos históricos se obtienen de dos fuentes. En primer término, los *raiamandreny* suelen tener al menos un librito en el que han copiado y preservado todo tipo de información sobre diversos temas, incluida la astrología. Estos libros son muy apreciados, y cada jefe de la familia los lega a su sucesor. En ellos se puede registrar la información más complicada, así como largas sucesiones de proverbios, anécdotas y citas bíblicas, que pueden luego invocarse en el momento oportuno. De hecho, estos hombres a menudo consultan varias referencias antes de hacer un discurso, y pronto parecen capaces de recordar sin ningún esfuerzo la más compleja y esotérica de las informaciones.

Pero lejos de conformarse con estos libritos, la mayoría de los hombres ahora emplea también otros libros impresos, de escaso tamaño y bajo costo, que contienen proverbios, anécdotas, modelos de discursos y mucha información astrológica o material asociado con la astrología. Los pocos libros (fuera de los himnarios) que normalmente se leen en las zonas remotas son casi todos sobre astrología. Los contenidos de estos libros provienen de muchas fuentes distintas. Primero, hay traducciones de *Sorabe*; segundo, informes de misioneros sobre creencias, proverbios, etcétera, de Merina; tercero, obras extranjeras, principalmente sobre astrología y, por lo general, en francés. Los pocos que saben leer en francés pueden complementar sus conocimientos astrológicos a través de la asombrosa cantidad de obras francesas sobre el tema que se venden en Tananarivo, y también de las columnas de muchos viejos periódicos franceses que se importan a granel en Madagascar como papel de envolver.

El prestigio de esas obras se debe en parte a su carácter foráneo y en parte a que están escritas. Desde el punto de vista de los aldeanos, estas dos cualidades son en realidad una sola, pues corresponden a cosas y dichos que el aldeano no ha creado y que le llegan ya hechos, por así decirlo, desde un mundo extraordinario y sobrenatural. Se cree que este poder está presente en todas las cosas escritas. Durante el período de mi trabajo de campo, la gente solía quedarse horas mirando mis libros, en especial mi diccionario. Para el aldeano de Merina, toda información escrita era algo que contribuía a la "sabiduría" del individuo; era el tipo de conocimiento de los hechos esotéricos que distingue a un *raiamandreny*.

El conocimiento de la escritura foránea es una condición especialmente apropiada para distinguir a una elite, ya que muy pocos lo poseen y la posibilidad de adquirirlo está limitada por cuatro factores. En primer lugar, una de las principales fuentes de este conocimiento son los libritos que, como hemos visto, son legados de un jefe de familia al siguiente, a diferencia de otras propiedades que se heredan en forma

bilateral. En segundo lugar, otra fuente de conocimiento foráneo son los libros que se compran en las librerías de Tananarivo y a los que, por lo tanto, sólo tienen acceso quienes están en contacto con esa ciudad. En tercer lugar, adquirir conocimientos partir de fuentes escritas requiere la capacidad de leer con fluidez. En cuarto lugar, lo que es más importante: este "conocimiento" es tan complejo y difícil de adquirir que se requiere mucho estudio, práctica, concentración y destreza para llegar a dominarlo. De hecho, como señalé antes, se lo hace más complicado y oscuro a efectos de que resulte difícil de adquirir y sólo unos pocos puedan poseerlo.

La otra clase de información incorporada al esquema astrológico es, en cambio, cotidiana. Consiste, como hemos visto, en cosas tales como la orientación de la casa tradicional y las cualidades morales que se adjudican a las personas. En este caso, la fuente del prestigio del astrólogo es diferente. Proviene del hecho de que es capaz de revelar en sus discursos y explicaciones la existencia de determinadas conexiones que antes no habían sido percibidas, y señalar conexiones entre el mundo de lo evidente y el extraño mundo de la astrología foránea. El astrólogo es, para usar la analogía de Lévi-Strauss, un *bricoleur*, pues emplea materiales destinados a ciertos fines con propósitos totalmente distintos. Pero en este caso, a diferencia de la clase de esquema a la que se refiere Lévi-Strauss, el mayor valor de los elementos proviene del hecho de que se los coloque en relaciones *extrañas*. En otras palabras, el orden impuesto por el esquema astrológico es interesante para el individuo porque se contrapone a las clasificaciones de la vida cotidiana: es un esquema que impresiona al individuo, al igual que a nosotros, como algo nebuloso, fantástico y sobrenatural, y debido a estas cualidades se lo valora.

He ofrecido esta explicación de la índole del conocimiento astrológico para mostrar desde qué perspectiva deben considerarse las descripciones que suelen efectuarse de los esquemas astrológicos de Merina. Existe el peligro de que demos por sentado, como lo hacen Durkheim y Mauss al tratar las "clasificaciones" chinas, que la visión astrológica del mundo constituye un punto de vista que dirige los actos de los individuos. En el caso que estoy considerando, estos esquemas son elaboraciones, e incluso mistificaciones, efectuadas por hombres que compiten para obtener prestigio. Como confirmación de esto, permítaseme citar al padre Dubois, cuyos comentarios sobre la astrología del pueblo vecino de Betsileo son igualmente aplicables al de Merina:

> Observemos al respecto que, en el caso de la astrología, como en el de la adivinación, los profesionales se han esforzado por complicar sus maniobras a efectos de aumentar las posibilidades de establecer asociaciones, conservando al mismo tiempo cierta uniformidad de principios y métodos. Las divisiones, subdivisiones y divisiones de las divisiones de las subdivisiones se

elaboran según el mismo patrón y en los mismos términos iniciales, pero el esquema ha sido multiplicado. Todo esto permite una mayor libertad en las operaciones e impresiona más a los no iniciados, que se sienten totalmente perdidos [Dubois 1938: 953].

La astrología debe verse como una obra de arte que hace uso de las categorías básicas de la cultura de Merina, no en la forma normal sino "jugando" con ellas. Esto no significa que el esquema esté totalmente divorciado de la acción social. El hecho mismo de que represente una credencial de pertenencia a una elite y un sistema de competencia entre líderes le confiere una función social. Además, incorpora sistemas tales como el de la orientación que, según hemos visto, es propio de la vida cotidiana. De todos modos, el hecho es que la cosmología astrológica no es la cosmología corriente de Merina, y esto puede explicarse si tomamos en cuenta el origen, el modo de transmisión y la formulación del conocimiento de los astrólogos.

Notas

1 Realicé trabajos de campo en Madagascar en 1965-6, financiados por la Fundación Nuffield de Gran Bretaña, a la que deseo expresar mi agradecimiento.

2 Recientemente han afirmado con más fuerza su conexión con el Islam, como resultado del contacto con inmigrantes musulmanes como los comorianos y los hindúes que se han radicado en Madagascar.

3 Algunos de estos manuscritos contienen breves pasajes en árabe y, en un caso, en persa (Faublée 1967: 2).

4 Muchos de los libros enumerados en la bibliografía contienen comentarios detallados de las *Sorabe*.

5 M. Faublée menciona el descubrimiento por parte de M. J. Valette de un inventario de armas que se remonta a este período (Faublée 1967: 2).

6 J. C. Hébert señala que la estructura básica simple de la información astrológica le sirve de auxiliar mnemónico al astrólogo, al tiempo que su cliente, que no conoce el esquema básico, se siente aun más deslumbrado por la información.

9

Los usos de la cultura escrita en Nueva Guinea y Melanesia

Los dos capítulos siguientes abordan el tema de la cultura escrita en su sentido más moderno. En el primero, el profesor Meggitt describe el impacto de la escritura en una sociedad totalmente iletrada. Nueva Guinea se encuentra fuera, pero no demasiado lejos, de la zona del Pacífico que fue influida de modo decisivo por la escritura en épocas tempranas: me refiero al archipiélago de Indonesia y las islas próximas al continente asiático. Su contacto con la escritura se produjo principalmente a través de los europeos, en especial después de la fase de activa penetración colonial que comenzó en la última parte del siglo XIX.

Meggitt compara la actitud frente a la escritura de los melanesios de la costa y la de los papúes de las tierras altas. Los primeros tenían una confianza religiosa en la Palabra como signo místico, pues pensaban que, mediante la manipulación del *pas* o letra, podían controlar el mundo espiritual y, por ende, asegurarse el acceso a la abundancia material. En las tierras altas, en cambio, la actitud respecto de la escritura era más pragmática, concomitante con la educación europea, con su promesa de éxito universal. Lo que los cultos Cargo evocan es más efímero, y sus pretensiones están sujetas a pruebas más empíricas.

Meggitt considera que esta diferencia está relacionada con una actitud que también se manifiesta en las actividades religiosas. Por último, el autor se refiere a la situación durante y después del contacto con los europeos. Tal vez sea relevante observar que esas áreas costeras estuvieron bajo influencia europea durante la fase más severa del colonialismo, y con los más severos colonizadores procedentes de Europa; bajo tales condiciones, el énfasis puesto en la ritualización constituiría una reacción común de los oprimidos. Pero las tierras altas fueron ocupadas efectivamente en fecha bastante posterior, cuando las actitudes dominantes de los colonialistas habían experimentado cambios significativos: estaban más interesados en el desarrollo económico que en la explotación económica, y existían medios efectivos para que los indígenas pudieran progresar. ¿En qué medida esta diferencia en la acción de los colonizadores afectó las reacciones de los colonizados?

Vale la pena señalar que los cultos Cargo no se basan en la adopción de nuevas técnicas de comunicación. No abandonaron la escritura. Cuando el telégrafo parece ser un factor clave para la administración europea, se erigen imi-

taciones de transmisores. Cuando las pistas de aterrizaje se convierten en un rasgo esencial del transporte en Europa, también son incorporadas a los cultos. La razón es evidente. Una gran parte de la vida humana se relaciona con la comunicación entre los hombres; una gran parte de la actividad mágico-religiosa se relaciona con la comunicación entre los hombres y los dioses.

Otros dos aspectos pueden señalarse respecto de la cultura escrita en Nueva Guinea. Los usos de la escritura oscilan entre lo ritual y lo pragmático, como los nuevos movimientos que surgieron en la región. El hecho de que el Libro no lograra traer el Cargo deseado a veces se atribuye a su carácter incompleto, a que todas las páginas importantes habían sido desgarradas y ocultadas por los primeros amos blancos, quienes querían mantener el saber secreto para sí mismos (Worsley 1957: 137). El reverso de esta historia se encuentra en Africa Occidental, donde los tribunales suelen ofrecer a los testigos la posibilidad de jurar por la Biblia, por el Corán o por alguna divinidad local. La presión en favor de las alternativas escritas en un tribunal letrado es enorme, y he podido observar una fuerte tendencia de los paganos instruidos a optar por las Escrituras. Pero para muchos, el Libro posee poderes mágicos, además de prestigio, y se piensa que ese poder puede reducirse si el Libro está incompleto. Anderson informa sobre una audiencia en la que un ejemplar del Corán al que le faltaba una página se guardaba para que pudiera usarse con impunidad llegado el caso (Anderson 1955: 265).

Otra cuestión que plantean las cartas en *pidgin* es el espectro considerable de logros vinculados con la capacidad de escribir que existen en las sociedades en proceso de modernización. Conocí a varias personas inteligentes pero analfabetas que habían aprendido por sí mismas a mantener un registro mínimo relacionado con sus trabajos. La eficiencia de un cabo de lanceros se acrecienta gracias a la habilidad de confeccionar una lista y marcar los nombres de su sección; con una limitada enumeración, un comerciante puede mantener un registro más efectivo de sus ingresos y gastos; y un cocinero es más valioso si puede confeccionar una lista de compras. La escritura especializada de este tipo puede ser muy limitada en sus alcances, pero resulta de gran utilidad en el ámbito cotidiano.

9

Los usos de la cultura escrita en Nueva Guinea y Melanesia

M. Meggitt

I

En este ensayo, quiero analizar brevemente un rasgo característico de los movimientos milenaristas llamados "cultos Cargo", que florecieron con intermitencias en Melanesia durante los últimos cincuenta años, es decir, el modo en que muchos de los seguidores de estos cultos ritualizaron o al menos adoptaron una actitud ritual respecto de la escritura.

No pretendo que se trate de una observación original; algunos antropólogos que estudiaron situaciones de culto determinadas ya han comentado este fenómeno.[1] Me interesa, ante todo, abordar la visión ritual de la escritura como marcador de una etapa en el desarrollo de esos cultos y, en segundo lugar, observar una interesante y en cierto sentido enigmática diferencia entre los pueblos de la costa e islas de Melanesia y los de las tierras altas de Nueva Guinea. No analizaré con exhaustividad la extensa literatura sobre los cultos Cargo; antes bien, me referiré simplemente a ciertos informes detallados de los movimientos específicos que mejor ejemplifican lo que intento demostrar. De todos modos, hay varias alusiones a la bibliografía (y a los intentos por explicar estos cultos), a la cual remito al lector.[2]

II

Los antropólogos y misioneros describieron varios aspectos de las religiones indígenas (pre-europeas) de la Melanesia, y casi todos coinci-

dieron al referirse a ciertos rasgos significativos.[3] En especial, observaron la relativa simplicidad (o ingenuidad) de las suposiciones epistemológicas y metafísicas de estos sistemas de creencias, el modo en que combinaban y recombinaban unos pocos elementos conceptuales para definir lo que constituía, en general, los fines prácticos de una existencia esencialmente temporal. Los nativos ponían el acento en la manipulación pragmática de un limitado número de ideas y recursos rituales para adquirir explícitos beneficios socioeconómicos para los practicantes. En este materialismo generalizado, había poco espacio (o incentivo) para cualquier interés profundo por lo espiritual *per se*; por ejemplo, los nativos no se preocupaban por la naturaleza de lo trascendental, ni trataban de asegurarse la salvación personal mediante la consecución del estado de gracia. Para los melanesios, la religión se parecía más a una tecnología alternativa que apuntaba a un cosmos antropocéntrico *hic et nunc*, que incluía tanto su entorno "natural" como su también inmediato medio "no-natural".

En términos reales, la visión de los nativos sobre el universo solía incluir el mundo físico, tangible, las personas que lo habitaban, los espíritus de los muertos, y los seres imaginarios como las deidades o los héroes de la civilización. Se pensaba que estos últimos no sólo habían dado forma al mundo (o al menos a sus partes significativas) y puesto en él al hombre, sino que también habían dotado al hombre de cultura, por ejemplo, la horticultura y la cría de animales, la caza y la pesca, la construcción de viviendas y fabricación de herramientas, el comercio y las ceremonias. Los mitos relataban cómo los creadores habían impartido ese saber básico y esotérico a los hombres a través de sueños y visiones, junto con cierta información secreta (como los nombres ocultos de los dioses tutelares, fórmulas mágicas, rituales) cuya posesión o empleo privado eran necesarios para garantizar el éxito de determinados individuos o grupos en las diferentes actividades sociales y técnicas de la vida cotidiana.

Por otra parte, no consideraban los espíritus de los muertos como entes imaginarios, sino más bien como protectores de los intereses cotidianos de sus parientes vivos, siempre que éstos se comportaran adecuadamente con ellos ofreciéndoles alimentos, bienes, servicios, o el respeto público en determinadas ocasiones. La ayuda fantasmática que los hombres recibían podía comprender desde la defensa franca de la propiedad material contra la usurpación de los enemigos hasta advertencias en sueños respecto de acontecimientos futuros, fueran éstos festejos o peleas.

En todos estos sistemas de creencias era importante, pues, la noción de comunicación con entidades "sobrenaturales" como los dioses y fantasmas, en especial para adquirir conocimientos esotéricos cuya posesión procurara el éxito o la seguridad en situaciones dudosas. También

era importante, al permitir a las personas dar cuenta de los fracasos o de lo desconocido, un rasgo característico de estos métodos tradicionales de comunicación por medio de sueños, visiones, mediums espirituales, el atributo de ambigüedad inherente a las técnicas. Es decir, las comunicaciones con lo sobrenatural o lo no-empírico en Melanesia eran esencialmente oraculares, ritualizadas, y tan susceptibles de interpretaciones erróneas como en Delfos o en Cumae.

Si se tienen en cuenta estas tendencias de las religiones melanesias, pueden entenderse fácilmente las reacciones iniciales de muchos de los nativos cuando los misioneros cristianos, protestantes o católicos, comenzaron a predicar entre ellos. En todas partes, los nativos percibían con rapidez que los misioneros poseían muchas más habilidades, riquezas y poder que ellos y, no sin razón, suponían que los recién llegados habían recibido estas ventajas del dios omnipotente cuyo mensaje se esforzaban por diseminar. Al mismo tiempo, los misioneros les aseguraban que, a través de la asistencia a la iglesia y la conversión, ellos también podrían entrar en comunicación con esa deidad y, eventualmente, alcanzar el estado de gracia o lograr la salvación.

Desde luego, muchos asimilaron estas condiciones deseadas con el poder y la riqueza observables de los misioneros, y como les habían dicho que todos serían hermanos en el reino de Dios, se veían a sí mismos ocupando posiciones de igualdad en la sociedad plural que estaba implantándose en las costas de Melanesia. Estaban, pues, más que deseosos de unirse a las misiones y compartir estos obvios beneficios. También estaban ansiosos por ubicar a sus hijos (aunque rara vez a sus hijas) en las escuelas misionales para que aprendieran las nuevas artes de la lectura y la escritura, y penetraran así más rápidamente en los místicos secretos que, según los misioneros, se encontraban en las Biblias y los libros de plegarias. Con este conocimiento esotérico en sus manos, los nativos podrían —al menos eso pensaron ellos— pedir directamente la ayuda de la nueva deidad, del mismo modo en que controlaban a sus propios dioses.

Desde los primeros contactos con las misiones, pues, los melanesios desplegaron una actitud curiosamente ritualizada (aunque comprensible desde el punto de vista práctico) respecto de la cultura escrita. Tomaron la escritura como uno más de los ambiguos modos de comunicación con lo sobrenatural con los cuales ya estaban familiarizados. En este sentido, la virtud de la escritura residía en la habilidad de los hombres para manipularla como entidad de una manera ritual definida, para poder aprehender al dios misional y obtener sus secretos. Por cierto, la escritura pronto se convirtió, en sí misma, en un símbolo importante de todos los objetivos de riqueza y autoridad a los que el pueblo aspiraba. Muchos consideraban las palabras como meros aspectos de la Palabra, marca del inminente milenio y "Camino hacia el Cargo". (Cargo signifi-

ca aquí no sólo los bienes, sino también las combinaciones de riqueza y poder visibles en el nuevo orden socioeconómico.) En todo caso, parece que la escritura rara vez era tratada como una cabal técnica de acción secular, cuyo valor principal es la comunicación repetida y vicaria de significados no ambiguos en una variedad de situaciones.

Se sabe actualmente que las esperanzas que los melanesios habían puesto en las formas misionales de la cristiandad pronto se vieron frustradas. A pesar de la conciencia con que participaron en los ritos misionales, a pesar de la atención que prestaron a las exhortaciones morales de los misioneros, a pesar de la diligencia con que sus hijos estudiaron las primeras enseñanzas, el pueblo siguió siendo materialmente pobre y políticamente impotente. La asistencia a la iglesia no eliminó la brecha que los separaba de los europeos, y además descubrieron que estaban adquiriendo nuevos gustos que sólo podían satisfacerse mediante el trabajo arduo por bajos salarios en ciudades y plantaciones. En resumen, les parecía que, a través de las misiones, no había modo de que pudieran alcanzar o controlar ritualmente el Cargo que deseaban. Era evidente que los misioneros los engañaban y, en cierta medida, le ocultaban al pueblo las verdaderas fórmulas que conducían al dios misional. Por ejemplo, de acuerdo con algunos nativos, los misioneros no enseñaban toda la Biblia, sino que mantenían escondidas las pocas páginas cruciales que daban una lista de los nombres secretos del dios.[4]

La secuela de estas difundidas interpretaciones de la situación fue una ausencia general de los nativos en las escuelas e iglesias misionales, seguida por la emergencia en varias localidades de hombres que pretendían tener medios más efectivos para encontrar el Camino hacia el Cargo. Las ideas y eslogans de estos hombres solían instar al pueblo a regresar a las antiguas creencias religiosas vernáculas, al tiempo que conservaban en una suerte de sincretismo algunos elementos de las enseñanzas y prácticas cristianas. No es preciso analizar aquí estos hechos en detalle, pero debe señalarse que, luego de esta retirada de las costumbres europeas, los modos tradicionales de comunicación con lo sobrenatural recobraron su importancia. Sesiones, interpretación de sueños, inducción de visiones y otras equívocas técnicas similares volvieron a practicarse ampliamente, en un esfuerzo por aprender dónde se encontraba el Cargo y cómo llevarlo al pueblo. Por otra parte, la manipulación ritualizada de la escritura (por ejemplo, en cartas y libros irrelevantes —verdaderos *objets trouvés*—) siguió considerándose un dispositivo potente para comprender los hechos y razones sobrenaturales.[5]

Esta actitud respecto del *pas* o letra en los cultos melanesios fue observada en varios estudios antropológicos, pero tal vez el informe más

revelador se encuentre en el libro de Burridge titulado *Mambu* (1960, en especial páginas 193-4). Sus observaciones merecen ser citadas:

> ... en la vida cotidiana, Tangu (pueblo) asocia la adquisición de mercaderías europeas con un *pas*. Aquellos que sirvieron a las órdenes de europeos eran enviados a la tienda con un *pas*, y ante la presentación del *pas*, las mercaderías eran entregadas en el mostrador. Los funcionarios, misioneros y colonos o comerciantes que requieren la provisión de sus depósitos envían cartas y, oportunamente, el cargo llega. Ningún dinero cambia de mano, no parece haber intercambios, ninguna mercadería regresa al depósito; el cargo viene, es distribuido, consumido, y viene más... Cada transacción está acompañada por una carta. Las cartas ponen todo el proceso en movimiento.
> Tangu asocia un *pas* con acción, problema, con el desencadenamiento de una serie nueva de hechos... Aunque todos saben que lo que está escrito en un *pas* sólo suele ser un substituto de la comunicación oral, también se cree que un *pas* tiene una eficacia *sui generis* que las palabras no tienen... Cualquiera sea el origen del cargo, el *pas* es parte de un grupo de técnicas que se requieren para obtenerlo.[6]

En muchas partes de Melanesia, este estado de cosas sigue existiendo en el presente. El pueblo continúa teniendo mala disposición frente a los europeos porque piensa que lo han engañado respecto de la riqueza que desea. Constantemente surgen variantes del típico culto Cargo, a pesar de los intentos por parte de la administración y las misiones de combatirlos con la fuerza, la prisión, la contrapropaganda o la persuasión, y a pesar de las tardías ofertas de concesiones económicas y políticas a los nativos. Y, mientras prevalezca en las aldeas este tipo de visión del mundo que cree en la llegada del milenio, la educación patrocinada por los europeos tendrá poco valor objetivo para la mayoría del pueblo, y la cultura escrita tendrá un significado diferente del sustentado por los extranjeros.

Sin embargo, no todas las situaciones de culto persistieron sin cambios. En algunas localidades aparecieron hombres talentosos que trataron de desviar las energías e intereses de los miembros del culto hacia canales de acción política y económica "secular" con el fin de lograr los objetivos de riqueza y poder comúnmente aceptados. En general, parecería que estos hombres radicalizados son incapaces de influir en el pueblo en su totalidad, y deben apuntar al reclutamiento de una minoría desencantada por el inevitable fracaso de los rituales del culto para producir el Cargo.

Es significativo que en tales circunstancias haya una vez más una demanda, aunque limitada, de educación (de preferencia en la administración y no en las escuelas misionales). Pero aparece una actitud distinta respecto de la cultura escrita; en la actualidad, la escritura es apreciada como la técnica cotidiana de registro de decisiones y aconte-

cimientos importantes, de modo que la información no se pierda ni sea distorsionada, sino que pueda ser comunicada de modo más o menos confiable entre sus dispersos cultores, o conservada para la posteridad. Este cambio es presentado en el detallado informe de Schwartz (1962) sobre el Movimiento Paliau entre los manus de las Islas del Almirante. Este autor muestra como Paliau (quien es sin duda una figura impresionante) se esforzó por mejorar las condiciones sociales y políticas de sus compatriotas a través de planes basados en el trabajo arduo y la explotación racional de los limitados recursos económicos de las islas. Al mismo tiempo, tuvo que comprometerse en una prolongada y amarga lucha con los hombres que veían la manifestación local del culto Cargo como la única solución para los problemas del pueblo. Paliau dijo de los líderes del culto: "No importa lo que yo diga, ellos lo distorsionan", y es significativo que, a través de este conflicto, él y sus seguidores hayan hecho del uso secular de la cultura escrita una de sus más efectivas armas, en especial exponiendo y combatiendo las ambiguas formas tradicionales de comunicación y agitación mediante sesiones e interpretación de los sueños. Algunos hombres de su partido no solo registraron las leyes que Paliau había diseñado para la acción social, sino que también escribieron en libros de ejercicios la historia (como distinta de la mitología) del Movimiento, de modo que sus hijos "conocieran lo que ellos habían hecho en el Movimiento". Esto dista de atesorar un *pas* debido a su inherente poder putativo.

Pocos de los informes publicados sobre los cultos Cargo de Melanesia son tan claros e inequívocos en las instancias cruciales como los de Burridge (1960), Lawrence (1954, 1965) y Schwartz (1962). Sin embargo, sobre la base de esos análisis, me animo a resumir mi argumento proponiendo que la siguiente secuencia de desarrollo es general para Melanesia:

(1) Los europeos llegan y encuentran un sistema religioso indígena que pone el énfasis en la adquisición de la riqueza y la comunicación ritualizada con lo sobrenatural.

(2) Por parte de los nativos, hay una aceptación inicial del cristianismo como otro camino hacia el Cargo, y de la escritura como una forma adicional de comunicación ritualizada.

(3) Al fracaso del cristianismo para proporcionar el Cargo le sigue su rechazo en favor de una variedad del culto Cargo en la que la escritura sigue siendo uno de los modos ritualizados de comunicación.

(4) El fracaso del culto Cargo para producir el Cargo conduce a algunos visionarios a diseñar un movimiento político y económico de cambio, en el que la escritura recupera su típico estatus secular europeo como medio de comunicación.

III

Aunque creo que un esquema de este tipo debería ser válido en general en Melanesia, no parece por cierto aplicable a acontecimientos análogos en las sociedades papúes (es decir, no melanesias) de las tierras altas de la Nueva Guinea australiana. Vale la pena, pues, ver en qué aspectos ambas situaciones difieren.

Es cierto que los sistemas religiosos de los pueblos de las tierras altas se parecen a los de los costeños en el hecho de que ambos son epistemológica y metafísicamente ingenuos y simples, y en que ambos enfatizan la importancia, incluso la primacía, de los beneficios materiales. Pero mientras que en la costa existe la noción de adquirir un conocimiento secreto para obligar de un modo relativamente mecánico a los seres sobrenaturales, en especial las deidades, para que confieran éxito, riquezas y poder a los hombres, en las montañas, el objetivo suele ser propiciar o negociar con los espíritus de los muertos (recientes o ancestrales) en la esperanza de que éstos puedan ayudar a los hombres, o al menos no obstaculizar sus esfuerzos por lograr riqueza, prestigio y otros bienes semejantes. Por cierto, en un sentido, muchas de las religiones de las tierras altas no ofrecen un substituto de las destrezas comunes y el trabajo arduo en la obtención de algunos objetivos culturalmente valiosos. Cuanto mucho, los rituales intentan apartar de las acciones de los hombres los obstáculos sobrenaturales indeseables, y sus oficiantes no rechazarían, en mi opinión, la máxima cervantina de que "la diligencia es madre de la buena fortuna, y la pereza, su adversario, nunca logró un buen deseo".

Con el riesgo de una excesiva simplificación, pues, debemos considerar las religiones costeñas como un tipo de cuasi-tecnología, cuyo empleo correcto garantiza casi automáticamente el éxito en cualquier situación, mientras que las religiones de las tierras altas son un tipo de cuasi—sociología, cuyas predicciones siempre resultan dudosas, pero cuyo valor para el creyente reside en que proveen explicaciones *post facto* de importantes acontecimientos sociales. En relación con esta amplia diferencia está el hecho de que aunque en ambos sistemas se utilicen la adivinación, la interpretación de los sueños y otros modos de predicción para comunicarse con lo sobrenatural, éstos se procesan de modo distinto en cada uno de ellos. En la costa, deben considerarse como ambiguos en esencia; de otro modo, la creencia en la coerción mecánica de las deidades no dejaría lugar para una explicación de los muchos fracasos de las predicciones. En las montañas, por el contrario, esos dispositivos no necesitan considerarse engañosos *per se*; la equivocación es inherente a los fantasmas, que actúan como los seres humanos y deliberadamente engañan a los vivos cuando creen conveniente hacerlo.

Como es de esperar, a partir de los contactos iniciales con la cultura europea (en especial, con las misiones), las reacciones de los habitantes de las tierras altas fueron en general diferentes de las de los pueblos costeños. Por cierto, en unas pocas localidades, poco después de que grupos particulares recibieran por primera vez bienes europeos, sufrieran por primera vez enfermedades epidémicas importadas, o encontraran por primera vez policías y catequistas costeños, se desarrollaron cultos o movimientos en pequeña escala que anunciaban la llegada del milenio.[7] A veces, aparecían antes de que hubiera una exposición seria a las enseñanzas misionales, o incluso antes de que los europeos se establecieran en el área. Más aún: algunos de esos cultos no buscaban primordialmente riqueza o poder, sino que más bien prometían a sus seguidores salud o al menos protección frente a nuevas enfermedades.[8] Sin embargo, lo más indicativo del pragmatismo de las zonas altas es la corta vida de esos cultos. En general, florecían durante algunos meses; luego, cuando no se producían beneficios en la época prescripta, simplemente desaparecían. Rara vez sus seguidores trataban de reavivarlos después del primer o segundo fracaso; en cambio, la gente solía decir, como los enga me han dicho: "Fuimos estúpidos al creer que podíamos adquirir cerdos saludables por ese medio; todo el mundo sabe que hay que trabajar para conseguir cerdos".[9]

Esta situación es, por supuesto, muy distinta de la descripta en Melanesia, en algunos de cuyos distritos, a pesar de todo tipo de oposiciones por parte de los europeos durante cincuenta años o más, los cultos Cargo aparecieron una y otra vez de muchas maneras. La opinión de los nativos parece haber sido la de que, si los acontecimientos no se producen según lo predicho por los jefes del culto, no es culpa de los rituales; antes bien, los seguidores son de algún modo los culpables. En otras palabras, no hay reconocimiento de una prueba empírica de las pretensiones del culto, como ocurre en las montañas, de modo que los cultos costeños nunca mueren: simplemente se transforman.

No es sorprendente, pues, que la ritualización de la escritura que observamos en la costa no se haya producido en las tierras altas, ni como parte de los cultos milenaristas, ni en las respuestas comunes de los nativos a los intentos educativos tanto de la administración como de las misiones cristianas. En cambio, el pueblo miró en general la cultura escrita con entusiamo, en tanto nueva herramienta empírica que podía agregarse al trabajo rudo y al ejercicio de la astucia en la lucha por salir adelante en la vida. Así, en 1957, en la región Wabaga del distrito de las Tierras Altas Occidentales, cuando los funcionarios de la administración anunciaron que se construirían escuelas en el siguiente año, los enga de los clanes prominentes caminaron durante días para traer a sus hijos a la estación de policía y registrarlos como estudiantes. Ninguno de ellos, por lo que sé, creía que esto permitiría a sus hijos apren-

der un "secreto" cuya mera posesión daría algún tipo de control automático de lo sobrenatural o de la riqueza. Por el contrario, esos hombres, algunos de los cuales eran por cierto rústicos, consideraban la cultura escrita simplemente como un medio de asegurarse un empleo con los europeos, de modo que, desplegando la debida diligencia, un joven podría volverse relativamente rico y poderoso.

Aun antes de este episodio, durante el período en que los enga sólo tenían acceso a unas pocas escuelas misionales deficientes, ya se alentaba a los varones jóvenes (rara vez a las niñas) a que pusieran al servicio de sus mayores su incompleto conocimiento de la lectura y escritura del inglés *pidgin*. Por ende, en los grandes intercambios de riquezas entre clanes, en lugar de usar las tradicionales tarjas para marcar sus asignaciones de cerdos, los hombres comenzaron a confiar en los registros que sus hijos hacían de esas transacciones en libretas compradas en las tiendas misionales.[10] A partir de esa época (1956), algunos jóvenes solteros visitaron la costa para trabajar contratados por dos años en las plantaciones europeas de copra y cacao, mientras otros se enlistaron en la policía y en el ejército y fueron a entrenarse a los almacenes costeros. Para los escolares, constituyó una importante tarea leer las cartas de esos hombres a sus padres y mayores, y responderles. Por ejemplo, un registro de cartas de y para un clan (aproximadamente 300 personas), realizado durante un período de muestra de seis semanas en 1960, reveló el siguiente patrón:

	Casados			Solteros			
	En puestos de patrulla (tierras altas)		En el ejército (costa)	Obreros (costa)	En escuelas (tierras altas)		
	A	B	C	D	E	F	Total
Esposa:							
Cartas recibidas	2	—	2	—	—	—	4
Cartas enviadas	—	—	1	—	—	—	1
"Padre" de linaje:							
Cartas recibidas	1	—	1	—	1	1	4
Cartas enviadas	—	—	1	—	1	1	3
"Hermano" de linaje:							
Cartas recibidas	1	1	—	1	—	—	3
Cartas enviadas	—	1	—	1	—	—	2
Total:							
Cartas recibidas	4	1	3	1	1	1	11
Cartas enviadas	—	1	2	1	1	1	6

He leído algunas de esas cartas y las he encontrado características de los enga en cuanto a su contenido, estilo y sentimiento; son prosaicas y efectivas comunicaciones de información: relatan hechos, formulan preguntas y ofrecen consejo.[11]

No hay, pues, una confianza litúrgica en la Palabra como signo místico, ni preocupación por la manipulación ritual del equívoco y sobrenatural *pas* del tipo observado en los movimientos sincréticos y milenaristas de Melanesia. Se trata más bien del uso mundano de la escritura, de las palabras como tales, para comunicar significados compartidos a través del tiempo y el espacio; es coherente con el pragmatismo generalizado de los montañeses de Nueva Guinea que, según varios observadores, contribuye a distinguir a los pueblos de montaña de los pueblos costeros.

IV

Finalmente, debo señalar que el mero contraste entre la presencia de una visión pragmática del mundo en un pueblo y su ausencia en otro pueblo no llega muy lejos en la explicación de diferentes usos y actitudes respecto de la cultura escrita. Desafortunadamente, no sabemos lo suficiente sobre la naturaleza de las sociedades nativas en cada región en el momento del contacto con los europeos, ni sobre el subsiguiente curso de los acontecimientos, para poder dar cuenta de modo convincente de las variaciones observadas en la actualidad. Afirmar simplemente, sin producir datos relevantes, que las cruciales diferencias de factores ecológicos, económicos o políticos deben haber sido responsables de las distintas reacciones es apenas proclamar la propia confianza en ese tipo de explicaciones.

Notas

1 Véase, por ejemplo, Lawrence (1954, 1965), Read (1958), Freeman (1959), Burridge (1960).

2 Véase Berndt (1952), Inglis (1957), Worsley (1957), Thrupp (1962), Jarvie (1963), Valentine (1963) y Lanternari (1965).

3 Véanse comentarios generales y bibliografía en Lawrence y Meggitt (1965); también en Hogbin (1958) y Guiart (1962). Mis propias opiniones sobre las religiones de los melanesios le deben mucho a las de Lawrence; agredezco su enseñanza.

4 Cf. Pos (1951), pág. 561, y Van der Kroef (1957), pág. 432, a propósito de los biaknumfor del oeste de Nueva Guinea, quienes sostenían que una página perdida de la Biblia mostraba que Cristo y su ancestral héroe Manarmakeri eran uno. Véase también, en Lawrence (1965), págs. 88-90, un informe sobre creencias similares en la Nueva Guinea Australiana.

5 Cf. los ejemplos que proporciona Williams (1923, pág. 29, y 1928, págs. 75-6) sobre conductas similares en los papúes.

6 Cf. Read (1958), pág. 283: los ngarawapun, "quienes concebían al Dios (cristiano) como el proveedor de riquezas,... también decían que los misioneros no habían 'abierto el camino correcto' hacia Dios. Para este pueblo, aprender a leer y escribir en inglés era vital. El saber libresco adquiría las características del conocimiento ritual..."

7 Cf Berndt (1952), Salisbury (1958) y Reay (1959).

8 Meggitt, notas de campo inéditas sobre el distrito de las Tierras Altas Occidentales en la Nueva Guinea australiana.

9 Cf. Berndt (1952, págs. 58, 65, 143), Salisbury (1958, pág. 74) y Reay (1959, pág. 199).

10 Read (1965, pág. 203) señala una situación análoga entre los gahuku-gama de las tierras altas orientales, donde los nativos esperaban que él hiciera registros escritos de las transacciones públicas importantes en caso de que los detalles fueran más tarde motivo de disputa.

11 Para indicar este rasgo, cito una carta breve en *pidgin* que un asistente de hospital envió al hijo de un hermano del padre de su clan natal:

Januari 12 Dia barata Tal, nau mi mekin liklik tok long yu. Bipor Kirisimas mi tok long dispela pauli. Em bihain mi ikam long Sari na mi no savi, sapos bihain mi ikam long Sari orait mitupela iken tok. Na mi no ikam long Sari, orait mi inap salim pas. Bipor mi tok pinis mi tok long dispela pauli mama, na yu tok ino laik. Na mi tinktink palanti. Mi mekim gutpela tok long yu, na yu tasol tok ino laik. Na mi lusim. Na tok liklik. Em tasol. Nem bilong mi Pirei. Mi stap long Mambisanda.

A continuación, una traducción del texto:

Querido hermano Tal, ahora voy a hablarte. Antes, en Navidad, hablé sobre este gallo. Entonces (dije): no sé si más tarde vendré a Sari pero, si visito Sari más tarde, los dos podremos hablar. Sin embargo, si no vengo a Sari, entonces puedo enviarte una carta. En ese momento hablé definitivamente acerca de (conservar) esta gallina, pero dijiste que no estabas de acuerdo. (Eso) me molestó. Hablé con cordura, pero tú sólo dijiste que no estabas de acuerdo, y que disponías de eso (la gallina). Ahora explico. Eso es todo. Mi nombre es Pirei. Vivo en Mambisanda.

10

Los niveles de alfabetización en la Inglaterra preindustrial

El estudio del doctor Schofield también aborda el tema de la cultura escrita en el mundo moderno, en este caso, en la Inglaterra preindustrial. Su ensayo es el resultado de una investigación sobre la historia de la estructura social inglesa llevada a cabo con Laslett y Wrigley, y analiza un problema que ha aparecido varias veces en este libro: el de la medición de la cultura escrita. ¿Cuán alfabetizada estaba (o está) una sociedad determinada? En este sentido, etiquetas tales como cultura escrita "difundida" o "restringida" son apenas sucedáneos.

El estudio de Schofield intenta proponer una medida comparativa, pero también comenta la naturaleza de la cultura escrita en Inglaterra, recordándonos cuán estrechamente vinculada estaba la difusión de sus técnicas con el adoctrinamiento moral y religioso, y también la necesidad, mencionada por Tambiah, de considerar la lectura y la escritura como habilidades separadas; en Inglaterra, como en otras sociedades preindustriales, la capacidad de leer tenía prioridad.

10

Los niveles de alfabetización en la Inglaterra preindustrial

R.S. Schofield

En historia, como en antropología, la cultura escrita es una importante característica diferenciadora entre individuos, grupos y culturas.[1] La distinción que establecen los antropólogos entre los sistemas intelectuales de sociedades con escritura y las ágrafas u orales tiene amplias consecuencias para el historiador de Inglaterra.

> En las sociedades orales, la tradición cultural se transmite casi por entero a través de la comunicación *in praesentia*; los cambios en su contenido están acompañados por el proceso homeostático del olvido o la transformación de aquellas partes de la tradición que dejan de ser necesarias o relevantes. Las sociedades con cultura escrita, en cambio, no pueden descartar, absorber ni transmutar el pasado del mismo modo: sus miembros se enfrentan con versiones permanentes del pasado y sus creencias. El pasado está, pues, separado del presente, y la indagación histórica se torna posible, lo cual, a su vez, alienta el escepticismo. Este no sólo afecta el pasado legendario, sino también las ideas recibidas acerca del universo como un todo [Goody y Watt 1963: 344; véase también más arriba, págs. 75-6].

Tal vez sea demasiado fácil para un historiador suponer que Inglaterra ha sido, desde la Edad Media, una sociedad con cultura escrita, sin detenerse a pensar si no ha existido una segunda cultura, oral, desconocida para la historia, pues ésta deriva de los registros escritos producidos por los letrados. Pero si así fuera, se plantearían varias preguntas interesantes desde el punto de vista histórico. Si muchas de las actividades registradas en la historia, por ejemplo en política, religión y literatura, en las cuales el medio *normal* de comunicación es escrito, fueron vividas por algunos sólo indirectamente, a través de la acción de otros, entonces la proporción de la población que se encuentra en ese

estado de dependencia, y la identidad e intereses de esos agentes intermediarios, se tornan importantes para los historiadores. Del mismo modo, un movimiento de grandes grupos sociales desde una forma oral de comunicación a una escrita afecta a un amplio espectro de estudios históricos.

Los historiadores de la literatura tal vez estén interesados, ante todo, en el grado de difusión de las habilidades relacionadas con la escritura, dado que tanto la naturaleza como el número del público lector son relevantes para gran parte de su trabajo. El interés que los historiadores políticos tienen en la cultura escrita depende de la importancia que le asignen a ésta en el desarrollo de la conciencia política. Quienes creen que sólo a través de la lectura la masa toma conciencia de los valores y aspiraciones de la privilegiada minoría letrada y, por ende, de su propia privación de poder, estarán claramente dispuestos a considerar que las pruebas del cambio se hallan en la difusión social de la escritura.[2] También en la historia religiosa, la cultura escrita adquiere relevancia para los historiadores que investigan la comunicación de las ideas religiosas. Mientras que en una sociedad iletrada, el clero determina la calidad y difusión de las ideas religiosas, en una letrada, donde también hay un acceso directo a esas ideas a través de la prensa, el problema es menos simple: ¿qué es más importante en la diseminación de las ideas religiosas, el clero o los libros? ¿Tuvieron las masas del siglo XVIII, por ejemplo, acceso directo al Nuevo Testamento, independientemente de lo que el clero les transmitía, y si así fue, extrajeron ideas sociales y revolucionarias de lo que leyeron? Finalmente, en el campo de la historia económica, la cultura escrita es considerada un factor relevante, aunque poco analizado. En la actualidad, se la ve como una precondición para el desarrollo económico, pero el historiador puede preguntarse si lo mismo sucedía en la Inglaterra de fines del siglo XVIII.[3]

A pesar de su relevancia en distintos tipos de estudios históricos, la cultura escrita no aparece con frecuencia en el análisis de los historiadores; cuando aparece, cierta vaguedad rodea su significado. Tal vaguedad se impone a los historiadores por los acontecimientos de la historia. Históricamente, la situación se ha complicado por el hecho de que, a pesar de que Inglaterra no ha sido durante largo tiempo una sociedad totalmente letrada ni totalmente iletrada, al menos desde el siglo XVI, la cultura escrita no estuvo confinada a una casta educada en una lengua extranjera, como sucede en varios de los países en desarrollo de la actualidad, y la existencia de la literatura vernácula hizo que toda la población fuera potencialmente partícipe de la cultura escrita por el mero hecho de aprender a leer. En esta situación, sólo se requiere que uno o dos miembros de grupos iletrados que han aprendido a leer, les lean en voz alta a sus amigos y vecinos, para tender un puente entre los grupos totalmente analfabetos o alfabetizados dentro de la sociedad.

Los datos históricos sobre este tipo de puentes son por fuerza anecdóticos, de modo que resulta difícil decir con cuánta frecuencia se producían. Tal vez sólo pueda afirmarse que los datos aparecen ligados a ocasiones en las que el interés por un tema es particularmente intenso. Por ejemplo, en la época de la Reforma, cuando por primera vez la Biblia podía leerse en las lenguas vernáculas, un testigo escribió: "... inmediatamente después, varios hombres instruidos de la ciudad de Chelmsford...compraron el Nuevo Testamento de Jesucristo, y los domingos leían en uno de los extremos de la iglesia, y muchos se acercaban a ellos para oír su lectura". Por cierto, debe haber sido este tipo de puentes más que la alfabetización universal, como a veces se postula, lo que urgió a Enrique VIII y sus ministros a limitar la lectura de la Biblia a las órdenes sociales superiores (Nichols 1859: 349).[4] Numerosos ejemplos de lectura pública se encuentran a principios del siglo XIX, cuando el interés se centraba en las noticias y la política más que en la teología. Los obreros realizaban trabajo adicional para que un compañero pudiera leerles mientras ellos trabajaban; las tabernas contrataban lectores de noticias profesionales (Webb 1955: 33-4). También en los hogares, la barrera entre letrados e iletrados podía desaparecer: "Mi amigo instruido haría conocer en su casa los acontecimientos de la semana leyendo en voz alta el *Reading Mercury*" (Cranfield 1962: 188).

Por otro lado, probablemente había grupos en la población, como los agricultores de algunas partes del país, que estaban aislados por completo de todo contacto con la cultura escrita. Pero con seguridad existía una gran área en la que los analfabetos participaban de manera efectiva en la cultura escrita. Por la dificultad para definir el grado de esta participación, los historiadores han evitado establecer toda dicotomía entre secciones de la sociedad alfabetizadas y analfabetas, y han sido cautelosos en su análisis de la alfabetización en términos culturales.

Desgraciadamente, los historiadores han complicado el problema debido a su imprecisión respecto del concepto de alfabetización. Esto ha significado que el nivel de capacidad de lectura y escritura que se considera apropiado en cualquier contexto histórico casi nunca se ha especificado de manera adecuada. Tal vez esto no deba sorprender, dado que no es fácil decidir cuál es ese nivel. Por ejemplo, en un análisis del papel de la cultura escrita en la historia política, ¿es relevante la capacidad de escribir, o es suficiente saber leer, y en ese caso, en qué medida? ¿Basta con comprender una simple nota, o las obras de Locke? En cuanto a la historia económica, las dificultades son aun mayores. Por ejemplo, toda evaluación de las relaciones entre cultura escrita e industrialización entraña decisiones respecto de los niveles de alfabetización necesarios para la introducción de nuevas técnicas en agricultura y una amplia variedad de industrias por una parte, y para reemplazar los patrones tradicionales de consumo y generar un mercado masivo por la

otra. Al menos para la revolución industrial inglesa, esos niveles necesarios de alfabetización parecen variar ampliamente en diferentes sectores de la economía. El significado de cultura escrita cambia, pues, según el contexto, y es responsabilidad del historiador especificar el nivel apropiado de habilidad para leer y escribir coherente con su comprensión del contexto.

La vaguedad en el uso del concepto de cultura escrita en la historia también ha provocado que la investigación sobre el grado de alfabetización se haya producido en un frente amplio, a veces mal definido. Esto es más marcado en el caso de estudios que presentan datos de tipo literario o anecdótico. En algunos comentarios contemporáneos, se considera que el porcentaje de personas capaces de leer es un indicador de la cultura escrita, sin examinar la representatividad de la observación, por ejemplo, el sexo, estatus y lugar de residencia de esas personas, o el nivel de la capacidad de lectura en cuestión.[5] Desgraciadamente, sólo se dispone de datos sistemáticos del nivel de diferentes habilidades alcanzadas en distintos tipos de comunidades desde comienzos del siglo XIX, cuando se realizó una serie de encuestas educativas y morales debido a una creciente preocupación por los deletéreos efectos sociales y morales de un sistema educativo imperfecto.[6]

Otra de las consecuencias de la tradicionalmente inespecífica noción de cultura escrita es la tendencia, entre los historiadores de la literatura y bibliógrafos, a suponer que la aparición de nuevas formas de publicación, o un aumento en el volumen de producción de las formas existentes, se asociaba a un aumento en el nivel de alfabetización. El historiador de la prensa en el siglo XVIII, por ejemplo, escribe que el gran incremento en el número de periódicos provinciales entre 1700 y 1760 "desempeñó un papel no desdeñable en el crecimiento de la cultura escrita, rasgo tan notorio del período" (Cranfield 1962: vi). Desgraciadamente, dos dificultades impiden cualquier inferencia en cuanto a los cambios en el nivel de alfabetización a partir de los cambios tanto en el volumen como en la naturaleza de las producciones literarias. La primera es que no hay una relación necesaria entre el volumen de producción y el tamaño del público lector, dado que el número de lectores por copia no puede postularse como constante ni a través del tiempo, ni entre publicaciones. La segunda es que los cambios en el volumen de producción pueden estar influidos por muchos factores, aparte de los cambios en el nivel de alfabetización: innovaciones tecnológicas, como la imprenta en el siglo XV y la prensa a vapor a principios del siglo XIX; cambios en el estatus legal, como la eliminación, en la segunda mitad del siglo XVII, de las restricciones sobre el número de editores y distribuidores y en las tiradas de las ediciones; finalmente, cambios en la política fiscal, por ejemplo, los diferentes valores de contribuciones impuestas a los periódicos en los siglos XVIII y XIX.

El tercer enfoque general de la cultura escrita adoptado en la historia inglesa es el estudio de los servicios disponibles para la instrucción formal. Si bien este enfoque tampoco proporciona estimaciones confiables sobre el nivel de habilidad para leer y escribir, constituye una parte esencial de cualquier estudio sobre el tema, dado que la estructura educativa determina ampliamente la naturaleza de las destrezas que pueden adquirirse y este es un elemento importantísimo en la interpretación de cualquier medición directa de la cultura escrita que se adopte. Por otra parte, es posible que la instrucción informal, impartida por padres, párrocos o amigos, fuera tan importante como la estructura educativa formal en la difusión elemental de la lectura y la escritura.[7] Aunque en la actualidad no hay medios para evaluarla, esta posibilidad es real, y debe tenerse en cuenta al leer el siguiente análisis de la estructura formal de la educación.

Al menos desde la baja Edad Media, la educación pública estaba a cargo de las escuelas de gramática, que enseñaban a los alumnos a leer y escribir el latín, además de la gramática, que les permitía ser admitidos en la universidad. El sistema era vocacional; estaba diseñado para producir sacerdotes, aunque también producía burócratas. Ya hacia el siglo XV, había sido invadido por miembros de la alta burguesía que no tenían intenciones de transformarse en sacerdotes, sino de adquirir la suficiente habilidad en latín para ingresar, antes que a la universidad, a los Inns of Court, el Colegio de Abogados de Londres, donde adquirieron el conocimiento de derecho consuetudinario que les convenía para el servicio público y la vida privada. A la alta burguesía le siguieron otros grupos inferiores en la escala social, que también aprovecharon las ventajas del sistema eclesiástico de educación, pero lo abandonaron en un nivel apropiado para sus necesidades. Estas solían ser mínimas y, durante el siglo XVI, existían numerosas escuelas "nimias" que enseñaban lectura, y escritura una vez que se había dominado el arte de leer. A fines del siglo XVI, la lectura comenzó a enseñarse en textos ingleses antes que en latinos, pero la educación superior seguía ligada a las lenguas clásicas.

Este sistema público de escuelas de gramática para la educación clásica no sufrió cambios hasta bien entrado el siglo XIX. A partir del XVII, a las escuelas de gramática se sumaron numerosas escuelas privadas, que enseñaban una amplia gama de temas; sin embargo, éstas eran caras, y sus alumnos provenían casi exclusivamente de familias adineradas. La escasez de servicios educativos para los pobres hacia fines del siglo XVII provocó cierta ansiedad en torno de las consecuencias sociales y morales de una ausencia de instrucción en los artículos de la fe cristiana. El remedio adoptado fueron las escuelas de caridad fundadas por suscripción. En ellas, se enfatizaba la enseñanza moral y religiosa; los manuales de los maestros abordaban esa parte del programa con

detalle, y prestaban poca atención a la enseñanza de la lectura y la escritura. En las escuelas "nimias", la escritura se enseñaba sólo a quienes podían leer "aceptablemente bien", y los números se enseñaban sólo después que se había dominado el arte de escribir. Desde la década de 1780, se fundaron las escuelas dominicales para aumentar las oportunidades de educación moral de los pobres. En ellas, se acentuaba aun más la instrucción moral y religiosa, y apenas se enseñaba a leer. A principios del siglo XIX, los servicios educativos se expandieron enormemente gracias a la creación de muchas escuelas por parte de las dos sociedades rivales que usaban el sistema monitorial: la Nacional, y la Británica y Extranjera. También en este caso, el programa era elemental. En las escuelas Británicas y Extranjeras, sólo se impartían conocimientos rudimentarios de escritura, lectura y cálculo, en tanto que en las escuelas Nacionales, que se fundaron sobre todo como reacción a los efectos potencialmente sediciosos y moralmente nocivos de la educación atea, se mantuvo la educación moral y religiosa.

En las escuelas monitoriales, se aplicaba la misma jerarquía de habilidades: se enseñaba primero a leer, luego a escribir y, por último, a calcular. En el siglo XIX, las escuelas estaban vinculadas con las instituciones; existían escuelas de orfanatos y escuelas industriales. Los empleadores debían permitir que los niños asistieran a ellas, pero la falta de voluntad tanto de unos como de otros tornaba irregular la asistencia. Es probable que, tanto las escuelas industriales como las escuelas de orfanatos apenas impartieran una instrucción imperfecta en lectura.

Siempre existieron las escuelas de damas, muchas de las cuales tuvieron corta vida. Estas escuelas solían proporcionar instrucción elemental, pero a menudo, y sobre todo en las ciudades, apenas se diferenciaban de guarderías.[8]

En este grupo de instituciones educativas, deben destacarse dos características principales. La primera es que la instrucción en las distintas habilidades estaba organizada de modo que se enseñara primero la lectura, luego la escritura y, por último, la aritmética. Teniendo en cuenta la extensión variable de tiempo que los niños pasaban en la escuela y la irregularidad de su asistencia, la capacidad de leer tal vez estuviera mucho más difundida que la de escribir. Por ejemplo, el maestro a cargo de la Borough Road School de Londres, escuela modelo del sistema de Lancashire, más tarde llamado Británico y Extranjero, reconocía que tomaba doce meses enseñar a un niño a leer, y entre tres y cuatro años enseñarle a escribir bien, junto con algunos rudimentos de aritmética. La duración promedio de asistencia a esta escuela, que estaba por encima del promedio general, era de trece meses, suficiente para aprender a leer, pero no para escribir bien.[9]

El segundo rasgo común a todas las escuelas, dejando de lado las dominicales y algunas de las institucionales, era que debía pagarse una

matrícula, que oscilaba desde una modesta cantidad para las escuelas de caridad, hasta los elevados costos de las academias privadas. A pesar del gran número de escuelas gratuitas, había pocos lugares verdaderamente gratuitos disponibles. Por ello, como lo muestra un informe sobre educación llevado a cabo en Westminster en 1837-8 por la Sociedad Estadística de Londres, el tiempo que un niño permanecía en la escuela dependía de la situación económica de sus padres. Los factores económicos también afectaban la regularidad de la asistencia, pues el niño desertaba cuando se le ofrecía un empleo, o cuando el ingreso de sus padres era tan reducido que impedía el pago de la matrícula. El mismo informe de Westminster muestra que sólo un tercio de los niños inscriptos en una escuela asistían a ella. Por esta razón, las cifras de inscripción, cuando existen, no sólo dan una estimación optimista de la instrucción recibida, sino que también enmascaran importantes diferencias sociales en cuanto a la asistencia escolar.

En la medida en que el nivel de cultura escrita estaba determinado por la educación formal, es probable que variara entre diferentes grupos sociales y económicos y, por ende, también entre diferentes tipos de comunidades y regiones. No es esta una posibilidad desconocida para el historiador, pues la mayor parte de los análisis históricos giran menos en torno del nivel global de alfabetización que del nivel de ciertos grupos y, sobre todo, de las diferencias entre ellos. El historiador económico, por ejemplo, puede interesarse en saber si el nivel general de alfabetización aumentó durante la industrialización, pero considerará que es más reveladora la información sobre las diferencias entre grupos ocupacionales y, especialmente, entre las comunidades que vivieron la industrialización y las que no la vivieron. El historiador entonces no sólo requiere una medición de la cultura escrita, también necesita poder formular juicios comparativos.

En el pasado, los enfoques tradicionales de la cultura escrita, a pesar de haber proporcionado datos generales indispensables sobre el contexto educacional y cultural en su totalidad, no lograron darles a los historiadores la información adecuada sobre los numerosos niveles de habilidades relacionadas con la escritura. Tampoco lograron aportar datos que permitieran formular juicios comparativos. Dado que son numerosos los niveles de alfabetización relevantes para el estudio histórico, y que los datos útiles para un historiador pueden no serlo para otros, parece preferible como estrategia para una investigación más detenida, intentar establecer juicios comparativos entre personas, grupos sociales y económicos, regiones y períodos históricos.

De esto se desprende que el nivel real de alfabetización que se mide sea relativamente poco importante cuando se lo compara con la pertinencia de ese nivel como medición comparativa. Si pudiera encontrarse esa medición, las comparaciones históricas entre grados de alfabetiza-

ción se tornarían posibles. Estas comparaciones sólo serán válidas para el nivel de habilidades que se está midiendo, y este nivel puede no corresponder con los requerimientos del historiador individual, pero al menos existirá un corpus aceptado de datos comparativos con el cual el historiador individual podrá relacionar sus necesidades, en lugar de tener que hacerlo, como sucede en el presente, con un discutible corpus de datos inútiles.

Para que la comparación histórica sea posible, toda medida de la difusión de las habilidades relacionadas con la escritura que se adopte, debe cumplir con dos condiciones. En primer lugar, debe ser aplicable en todo el país a personas de un amplio rango de edades y condiciones económicas y sociales, sobre un largo período de tiempo. En segundo lugar, también debe ser estándar como medida de una persona a otra, de un grupo a otro, de una región a otra, y de un período histórico a otro.

Estas condiciones son rigurosas y eliminan casi todo corpus de datos históricos, incluyendo los informes de las Sociedades Estadísticas. Sólo se dispone de estos informes, que superan a otros datos en todos los aspectos, para un corto período, a principios del siglo XIX. Pero aun cuando se dispusiera de datos similares para épocas anteriores, vale la pena señalar que, como sucede con los informes de la Sociedad Estadística, esos datos estarían basados en respuestas a preguntas, más que en pruebas directas de las habilidades de lectura y escritura. También en las modernas investigaciones en esta área, las cifras son mediciones de las opiniones de la gente respecto de sus propias habilidades, expresadas a desconocidos, y no la prueba directa de la existencia de esas habilidades.[10] El riesgo de error en esos casos, en especial cuando el estatus interviene en la posesión de destrezas relacionadas con la escritura, no necesita enfatizarse. Una medida de la alfabetización debería ser, pues, no sólo universal y estándar, sino también directa.

Existe una prueba que satisface casi todas las exigencias de medida universal, estándar y directa: la habilidad para firmar. Las colecciones informales de firmas no pueden utilizarse con estos fines, pero existieron ocasiones en el pasado en que grandes números, o clases enteras de personas debían atestar su aprobación de un documento escribiendo sus nombres, si podían hacerlo, o con una marca en su defecto.

Estas podrían ser situaciones, análogas a los censos, en las que virtualmente todo el mundo debía dar testimonio de su aprobación de un documento. Las dos ocasiones en que esto sucedió en la Inglaterra preindustrial fueron el Juramento de Protesta de 1642, que tenían que prestar todos los hombres mayores de 18 años, comprometiéndose a "mantener y defender la verdadera Religión Reformada expresada en la Doctrina de la Iglesia de Inglaterra contra todo papismo e innovación papista", y el Juramento de Prueba de 1723, en el que se prometía fidelidad a Jorge I y se renunciaba a la jurisdicción del Papa, y que debían prestar todos los mayores de 18 años.[11]

Otra fuente documental estuvo próxima a lograr la universalidad de las mencionadas, por producirse en una ocasión que casi todos experimentan alguna vez en su vida. Se trata del registro anglicano de matrimonio que, desde 1754, contiene la entrada de todos los matrimonios, excepto los de judíos, cuáqueros y miembros de la familia real.[12] Un acta del Parlamento de 1753 había acordado validez —con las excepciones señaladas— sólo a los casamientos anotados en los registros anglicanos y firmados por las partes y dos testigos.[13] En 1837, otras confesiones obtuvieron la licencia para registrar matrimonios, y comenzó así un sistema de registro estatal (6 y 7, Guillermo IV, c. 86). Sin embargo, todos los registros debían estar certificados ante el Archivo General, que los verificaba y publicaba en su *Annual Report* (1839 *et seq.*).

Diversas fuentes históricas se refieren a otras ocasiones en que las firmas y marcas se registraban sistemáticamente, pero ninguna de ellas alcanza la casi universalidad de los registros de matrimonio. Cuando sólo se registran las firmas y marcas de una parte de la población, la prueba tiene valor únicamente cuando proporciona suficiente información sobre quién ha sido incluido y quien excluido, de modo de poder especificar cabalmente esa porción de población registrada. Las presentaciones de jurados en las cortes señoriales, por ejemplo, registran las firmas y marcas de los jurados, pero no especifican su edad ni condición social. Las investigaciones han revelado que los jurados eran, por lo general, habitantes acomodados, pero el conocimiento de la proporción de "habitantes acomodados" capaces de firmar es demasiado inespecífico para que los historiadores lo consideren relevante. Las tres mejores fuentes de este tipo, testamentos, alegatos y pagos para licencias de matrimonio, así como la deposición de testigos en los tribunales eclesiásticos, aunque casi no registran firmas o marcas de miembros de las clases inferiores, proveen sin embargo datos valiosos, pues describen meticulosamente nombre, edad, sexo, ocupación, situación civil y lugar de residencia de quienes firman o dejan sus marcas. Si bien estas fuentes no pueden dar una estimación global del porcentaje de la población capaz de firmar, pueden proveer una estimación bastante buena de los porcentajes de individuos capaces de firmar en los grupos registrados, y estos grupos se especifican de tal modo —por ejemplo, por ocupación— que adquieren relevancia para los historiadores.

Existe, pues, una variedad de fuentes capaces de proporcionar una estimación razonable de la proporción de personas capaces de firmar en el pasado, pero su uso presenta ciertos inconvenientes. Los documentos de tipo censal, como el Juramento de Protesta de 1642 y el Juramento de Prueba de 1723, adolecen ambos de una imperfecta distribución geográfica y de un severo subregistro de mujeres.[14] La conservación de fuentes que registran parte de la población, tales como testamentos, alegatos y pagos para licencias de matrimonio, y las declaraciones de testigos

en los tribunales eclesiásticos también es desigual, no sólo geográficamente, sino también a lo largo del tiempo. Los registros matrimoniales, aunque comprenden una serie casi perfecta, presentan otras desventajas. En primer lugar, se inician apenas en 1754. En segundo lugar, sólo se refieren a la población de contrayentes. Proveerán, pues, una mala estimación de la habilidad para firmar si ésta estuviera de algún modo correlacionada con la propensión al matrimonio, aunque el control sobre esta posibilidad es factible a partir de otras fuentes que registran firmas y marcas tanto de casados como de solteros. En tercer lugar, las firmas se registran cuando los individuos contraen matrimonio, proporcionando así cifras altamente concentradas en el grupo etario de 20 a 29 años.[15] Esto puede constituir una ventaja para algunos historiadores, pero otros pueden aspirar a una estimación basada en un rango de edades más amplio. En teoría, puede construirse una estimación general para un año determinado combinando las cifras de generaciones previas en las proporciones apropiadas, pero es posible que el nivel de habilidad para firmar entre las edades de 20 y 29 años represente una declinación respecto del momento de abandono de la escuela, y que se produzca un mayor deterioro a medida que avanza la edad. También en este caso, puede disponerse de un control a partir de otras fuentes, en las que se consignen la edad de los signatarios.

Inconvenientes de otro tipo afectan el uso de los registros matrimoniales, sobre todo porque éstos no representan adecuadamente la habilidad de los contrayentes para firmar sus nombres: la solemnidad de la ocasión pudo haber inducido a los más tímidos a hacer una marca cuando en una situación común habrían podido escribir sus nombres. Al evaluar esta hipótesis, debe recordarse que proviene sobre todo de los clérigos del siglo XIX, quienes intentaban desacreditar las acusaciones de ineficiencia en la educación elemental privada y a cargo de la iglesia. Estas acusaciones provenían principalmente de los defensores del sistema de educación estatal, quienes utilizaban la proporción de marcas en los registros matrimoniales como argumento en favor de su posición.[16] Respecto de esta controversia sobre la educación, un miembro de la Sociedad Estadística de Londres estimó que los clérigos que objetaban el uso de los registros matrimoniales como prueba sostenían que entre el 10 y el 25 % de quienes habían hecho marcas habrían podido firmar con sus nombres si se los hubiera alentado a hacerlo. Este funcionario no halló pruebas de diferencias regionales al respecto, y llegó a la conclusión de que sólo en las multitudinarias iglesias urbanas, donde los casamientos se celebraban con prisa, la proporción de individuos capaces de firmar que no lo habían hecho era más alta que en otros lugares (Sargant 1867: 80-137). Estas estimaciones provienen de partes interesadas en desacreditar las cifras basadas en los registros matrimoniales, y por esta razón no deben aceptarse literalmente. Si es

cierto que se presionaba a los hombres y mujeres que podían firmar para que hicieran marcas, esto sería evidente en los registros: esas marcas corresponderían a manos acostumbradas a sostener la pluma. El examen de varios miles de marcas sugiere que la proporción de manos diestras se acerca al 1 ó 2 %, más que al 10 %, porcentaje pretendido por el clero en el siglo XIX. Otra objeción para el uso de los registros matrimoniales ha sido que la esposa que podía firmar prefería hacer una marca como signo de delicadeza respecto de su esposo, en el caso de que éste fuera analfabeto.[17] También en este caso, sería esperable una razonable proporción de marcas diestras entre las contrayentes; sin embargo, el número de marcas diestras de esposas cuyos cónyuges hicieron marcas es muy bajo, y tal vez no superior al número de mujeres que intentaron hacer torpes firmas aun cuando sus esposos se contentaron con hacer una marca. Si bien es indudable que algunos de los hombres o mujeres que podían firmar sólo hicieron una marca en el registro matrimonial, los datos empíricos sugieren que es muy probable que este factor sólo tenga un efecto marginal en las cifras basadas en los registros matrimoniales.[18]

Los documentos de tipo censal de 1642 y 1723, los registros matrimoniales desde 1754, y los testamentos, acusaciones y licencias de matrimonio, y las declaraciones de testigos en los tribunales eclesiásticos, tanto antes como después de esa fecha, deben proporcionar una medida directa de un nivel de habilidad bajo condiciones estándar en un amplio rango de personas y grupos, y durante un largo período de tiempo. La cantidad de datos disponibles es tan abrumadora que el muestreo es el único método posible de análisis. Los registros matrimoniales cubren 85 años para alrededor de 10.500 parroquias.[19] El muestreo por individuo está fuera de consideración, de modo que se tomó una muestra aleatoria de alrededor de 300 parroquias. Inesperadas variaciones regionales en la habilidad para firmar, manifiestas en las cifras del Archivo General, y algunas diferencias interesantes entre parroquias ya analizadas, sugirieron diversas hipótesis para explicar los datos correspondientes a fines del siglo XVIII y principios del XIX; es de esperar que la muestra aleatoria proporcione datos suficientes para poder corroborar estas hipótesis.

La cantidad de pruebas disponibles en los corpus de testamentos, alegatos y pagos para licencias matrimoniales, y declaraciones es aun más desalentadora. En este caso, el muestreo puede ser individual, pero la desigual distribución geográfica y temporal, junto con el hecho de que estas fuentes se refieren a un corte socialmente no representativo de la población, restringen tanto el valor descriptivo como analítico de los datos suministrados. Sin embargo, se cree que podrían rendir estimaciones razonables de la habilidad para firmar en numerosos grupos sociales y económicos en diversas regiones, lo cual, en conjunción con

los registros matrimoniales para el último período y los dos documentos de índole censal para el período previo, puede proporcionar una medida estándar de un nivel de alfabetización que permita comparaciones sobre un amplio rango de personas y grupos en un largo período de tiempo.

Para algunos historiadores, esto sería en sí mismo valioso, pero muchos se interesarán en otros niveles de alfabetización, por ejemplo, el número e identidad de personas que podían leer a John Locke, el Nuevo Testamento, un libelo político o un anuncio, o cuántos podían escribir un diario, un cálculo o un panfleto político. Es muy difícil relacionar habilidades en diferentes niveles de alfabetización, pero una comparación de los datos provenientes de las encuestas llevadas a cabo por las sociedades estadísticas a principios del siglo XIX con las cifras publicadas por el Archivo General da una idea general de la relación entre habilidad para firmar por una parte, y habilidad para leer y escribir por la otra (ver n. 6 y págs. 347-8). Este dato es particularmente difícil de interpretar, porque los estándares de habilidad para leer y escribir medidos en las encuestas no suelen estar especificados con el suficiente detalle. Sin embargo, de ellas surgiría que afirmaban ser capaces de escribir menos personas que aquellas que podían firmar. Por otra parte, aproximadamente la mitad de los que podían firmar aseguraban poder leer. Ahora bien, en la mayoría de esas encuestas, la capacidad de leer tomada como estándar estaba en un nivel muy bajo, apenas superior al deletreo de palabras. Si se apunta a un mínimo estándar de lectura, entonces la medida basada en la capacidad de firmar será muy baja, y necesitará ser incrementada en casi un 50 %. Pero si se apunta a la lectura fluida, los datos de las encuestas parecerán corroborar la opinión de los inspectores educativos de la época: si la habilidad para firmar es *grosso modo* equivalente a ser capaz de leer con fluidez, entonces una medida de la primera proporcionará una buena indicación de lo segundo.[20]

Para los comienzos del siglo XIX, pues, una medida basada en la capacidad de firmar probablemente sobreestime el número de personas capaces de escribir, subestime el número capaz de leer en un nivel elemental, y dé una aceptable indicación del número capaz de leer con fluidez. Este resultado es comparable con el que se conoce de la estructura de la educación, dado que la organización del currículum que hacía anteceder la lectura a la escritura, junto con la naturaleza intermitente de la asistencia a la escuela, habrían asegurado que un gran número de niños abandonaran las escuela habiendo adquirido alguna habilidad para leer, pero muy poca o ninguna para escribir. Aunque no hay cifras de encuestas comparables para el período anterior al siglo XIX, la estructura de la educación era esencialmente la misma al menos a partir del siglo XVI, y es entonces problable que las relaciones entre habilidad

para firmar, leer y escribir fueran las mismas en el transcurso de ese período. Esta disparidad entre lectura y escritura tiende a desaparecer en condiciones de educación universal obligatoria, y cuando hay tan poca educación disponible que ésta es adquirida sólo por aquellos que permanecen hasta el final del curso. En ambas condiciones extremas, la medida de la capacidad de firmar da una indicación más acertada de la habilidad de leer y escribir que en la situación intermedia que prevalecía en Inglaterra entre los siglos XVI y mediados del XIX.

Cabe esperar que un análisis ulterior del material proveniente de encuestas de principios del siglo XIX, junto con una investigación en los curricula escolares, permitirá explicar más acabadamente la relación entre la habilidad para firmar y otras destrezas relacionadas con las escritura. Aun cuando esto sea poco explicativo, el historiador habrá adquirido, por lo menos, un aceptado corpus de datos coherentes que le permitirá emitir juicios comparativos respecto de un nivel de alfabetización. En el contexto de algunas cuestiones históricas, en especial aquellas de naturaleza social o cultural general, las dificultades de interpretación pueden pesar más que el valor de una medida estándar de la alfabetización. Pero hay muchos campos de indagación histórica en los que la posibilidad de establecer juicios comparativos será bien recibida, luego de la parálisis que los desacuerdos semánticos han infligido al estudio de la cultura escrita en la Inglaterra preindustrial.

Notas

1 Agradezco a P. Laslett y E.A. Wrigley sus comentarios sobre los primeros borradores de este capítulo.

2 Véase un ejemplo de visiones conflictivas sobre este tema en P. Laslett, *The World We Have Lost* (Londres, 1965); págs. 194-5: K.W. Deutsch, "Social Mobilization and Political Development", *American Political Science Review*, LV, Nº 3 (1961), págs. 493—514, y C. Hill, *History and Theory*, VI, Nº1 (1967), pág. 124.

3 La necesidad de la cultura escrita como precondición para el crecimiento económico es un tema recurrente en muchas publicaciones de la UNESCO. Las correlaciones entre medidas de industrialización y de alfabetización, tanto en el pasado como en el presente, se establecen en UNESCO, *World illiteracy at mid-century* (París, 1957), págs. 177-89. Estas medidas son muy generales y no echan luz sobre la cuestión de por qué la cultura escrita debería considerarse esencial para el crecimiento económico.

4 34 & 35 Enrique VIII c. 1, sigs. 10-13 prohibía a todas las mujeres (salvo a las de buena familia y de la nobleza), además de a los artesanos, labriegos, obreros y servidores por debajo del rango de pequeños propietarios, leer la Biblia en inglés tanto en privado como a otros. Todos los demás podían leerla en privado, y los hombres de buena familia o nobles podían leerla en voz alta en sus hogares. Según s. 8, ni siquiera en la iglesia podía ser leída en voz alta en inglés sin el permiso real o episcopal.

5 Tal vez la observación más citada de este tipo es la de Tomás Moro respecto del siglo XVI: "mucho más de cuatro partes del total [del pueblo] divididos por diez nunca pudieron leer en inglés" [Wm. Rastell, compág., *The English Works of Sir Thomas More* (Londres, 1557), pág. 850].

6 Se encuentran principalmente en el *Journal of the Statistical Society of London* y entre los *Parliamentary Papers*. La mejor guía para este material y para toda la cuestión de la cultura escrita a comienzos del siglo XIX es R.K. Webb, "Working Class Readers in Early Victorian England", *English Historical Review*, LXV (1950), págs. 333-51, y el primer capítulo de *The British Working Class Reader, 1790-1848* (Londres, 1955).

7 Pueden encontrarse datos sobre la educación informal fuera de la familia en los registros de inspección eclesiásticos.

8 Hay una extensa bibliografía sobre la historia de la educación. Las siguientes obras son particularmente útiles: J. Simon, *Education and Society in Tudor England* (Cambridge, 1966); W.A.L. Vincent, *The State and School Education 1640-1660* (Londres, 1950); M.G. Jones, *The Charity School Movement* (Cambridge, 1935); R. Webb, *British Working Class Reader* (Londres, 1955); R. Altick, *English Common Reader* (Chicago 1963). Este último libro da el mejor resumen sobre el enfoque tradicional de la cultura escrita en la historia inglesa, si se evita el análisis de los errores. También puede encontrarse material valioso sobre principios del siglo XIX en el *Journal of the Statistical Society of London* y en los *Parliamentary Papers*.

9 R.K. Webb, *The British Working Class Reader* (Londres, 1955), pág. 17.

10. La mayoría de las mediciones publicadas por la UNESCO se basan en las respuestas a preguntas. Las técnicas de medición se analizan en UNESCO, *Progress of literacy in various countries* (París, 1953), y *World illiteracy at mid-century* (París, 1957).

11 El Juramento de Protesta fue impuesto por una orden de ambas cámaras del Parlamento. Las estadísticas están en la Oficina de Registros de la Cámara de los Lores. Las cifras para varios condados han sido publicadas: *Surrey Archaeological Collections*, LIX (1962), págs. 35-68, 97-104. El Juramento de Prueba de 1723 fue impuesto por las actas del Parlamento 1 Jorge I c. 13 y 19 Jorge I c. 24. Las estadísticas se encuentran en los registros de Sesiones Trimestrales de las Oficinas del Registro Civil.

12 Una idea aproximada del porcentaje de la población que nunca contrajo matrimonio, escapando así a la observación en los registros matrimoniales puede obtenerse en la proporción de solteros en el grupo etario de 50-54 años. En 1851, el 11 % de los hombres y el 12 % de las mujeres eran solteros en ese grupo. Estas cifras no representan exactamente el porcentaje de hombres y mujeres que nunca contrajeron matrimonio porque, aunque más del 99 % de todas las primeras nupcias se produjeron antes de que los contrayentes alcanzaran los 50 años de edad, probablemente no era éste el caso en ese período en el que la mortalidad de solteros menores de 50 era igual a la de los casados ("1851 Census of England and Wales", *Parliamentary Papers* (1852-3), LXXXVIII, pt. 1, pág. ccj; Archivo General de Inglaterra y Gales, *Annual Report of Births, Deaths and Marriages* (1851-2), pág. viij).

13 26 Jorge II c. 33, generalmente conocida como el Acta de Matrimonio de Lord Hardwicke.

14 No se les exigió a las mujeres prestar el Juramento de 1642, pero sí el de 1723, aunque los números registrados son deficientes.

15 En 1851, el primer año para el que existe información suficiente, el 73 % de los esposos y el 70 % de las esposas tenían entre 20 y 29 años de edad. Otro problema reside en el doble conteo de ulteriores matrimonios de viudas y viudos, sobre todo porque el riesgo de viudez y la propensión a las segundas nupcias demostraron depender de la clase social. En 1851, 14 % de los esposos y 9 % de las esposas era viudos y viudas, respectivamente (Archivo General de Inglaterra y Gales, *Annual Report of Births, Deaths and Marriages* (1851-2), pág. viij).

16 El Archivo General de Inglaterra y Gales usaba su *Annual Report* para hacer campaña a favor de la educación sobre la base de las cifras suministradas por su propio departamento. Los artículos sobre educación que utilizaron el registro matrimonial del Archivo General aparecen con profusión en el *Journal of the Statistical Society of London*.

17 Baker, al analizar los registros de algunas parroquias en el East Riding de Yorkshire, encontró una anciana que afirmó que la novia estaba demasiado "agobiada" para poder

firmar (W.P. Baker, "Parish Registers and Illiteracy in East Yorkshire", *East Yorkshire Local History Society*, Nº 13 (1961), pág. 7).

18 El superintendente del Archivo de Cornualles aportó, en 1903, otra variante del argumento de la "marca simulada": no era "infrecuente" para todas las partes que firmaban en el matrimonio, incluyendo testigos, simular analfabetismo para evitar la turbación de un esposo o esposa analfabetos (*Notes and Queries*, 9ª serie, XI (1903), pág. 294). Es difícil saber cómo evaluar esta hipótesis, porque las marcas son escasas en los registros actuales; sólo un 2 % de hombres y mujeres es incapaz de firmar.

19 Los registros matrimoniales siguen registrando firmas y marcas después de 1838-9, pero a partir de esa fecha, son cotejadas por el Archivo General, y publicadas en su *Annual Report*.

20 J. Fletcher, "Moral and Educational Statistics of England & Wales", *Journal of the Statistical Society of London*, X, pág. 212.

Bibliografía

NOTA: Todas las referencias IASAR son copias de manuscritos de la Colección Arabe, Instituto de Estudios Africanos, Universidad de Ghana.

'Abd al-Rahman al-Sa'di. *Ta'rikh al-Sudan* (comp. y trad. francesa, O. Houdas). 1900, París.

Ahrens, W. (1917). Studien über die "magischen Quadrate" der Araber, *Der Islam*, VII.

Aiyappan, A. (1945). *Iravas and Culture Change*. Madrás.

Allman, G.J. (1911). Pythagoras, art. *Encycl. Brit.* 11ª ed. Nueva York.

Altick, R. (1963). *English Common Reader*. Chicago.

Ames, M.M. (1963-4). Magical-animism and Buddhism: a structural analysis of the Sinhalese religious system, en Aspects of Religion in South Asia (comp. E.B. Harper), *J. Asian Stud.* XXIII.

Anderson, J.N.D. (1954). *Islamic Law in Africa*. Londres.

(1955). Tropical Africa: Infiltration, Expanding Horizons, en *Unity and Variety in Muslim Civilization* (comp. G.E. von Grunebaum). Chicago.

Andrezejewski, B.W. y Lewis, I.M. (1964). *Somali Poetry*. Oxford.

Anón. (1960). *Madagasikara. Regards vers le passé* (Etudes Malgaches. Hors serié). Tananarivo: Universidad de Madagascar.

Al-asma al-'ulama' Zagha. Fonds Curtin, IFAN, Dakar, Nos 3, 23, 26.

Trabajo sin título sobre los Diakhanke. Fonds Curtin, Dakar, Nos 1, 27, 29.

Apfel, H.V. (1938). Homeric Criticism in the Fourth Century B.C. *Transactions of the Amer. Philological Assoc.* CXIX.

Arif, A.F. y Hakima, A.M. (1965). *Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts* en *Nigeria*, Londres.

Asante, D. (1880-1). A new route to the upper Niger (comp. Beck) en *Geographische Gessellschaft zu Bern*, III.

Ayyar, Krishna K.V. (1938). The Book of Duarte Barbose, and The Voyage of Pyrard de Laval, en *The Zamorins of Calicut*. Cambridge (Hakluyt Society).

Baker, W.P. (1961). Parish Registers and Illiteracy in East Yorkshire, *East Yorkshire Local History Society*, XIII.

Barnes, J.A. (1947). The Collection of Genealogies, *Rhodes-Livingstone Journal: Human Problems in British Central Africa*, V.

Bartlett, F.C. (1923). *Psychology and Primitive Culture*. Cambridge.

——— (1932). *Remembering*. Cambridge.

Basham, A.L. (1954). *The Wonder that was India*. Londres y Nueva York.

Bastian, A. (1860). *Der Mensch in der Geschichte*. Leipzig.
Ibn Baṭṭuṭa. *Voyages* (comp. y trad. francesa, C. Defremery y B.R. Sanguinetti 1922). 4 vols. París. [*A través del Islam*. Madrid, Alianza, 1993.]
Becker, C.H. (1911). Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika, *Der Islam*, II.
Bérenger-Féraud, L. J.-B. (1879). *Les Peuplades de la Sénégambie*. París.
Berndt, R.M. (1952-3). A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea, *Oceania*, XXIII.
Bernus, E. (1960). Kong et sa Région, en *Etudes Eburnéennes*, VIII.
Berreman, G.D. (1963-4). Brahmins and Shamans in Pahari religion, en Aspects of Religion in South Asia (comp. E.B. Harper), *J. Asian Stud.* XXIII.
Berthier, H. (1953). *De l'usage de l'arabico-malgache en Imerina au début du XIXe siècle: le cahier de Radama I.* Tananarivo: Académie malgache (Mémoires 16).
Binger, L.G. (1892). *Du Niger au Golfe de Guinée*. 2 vols., París.
Bishop, J.L. (1955-6). Some limitations of Chinese fiction, *Far Eastern Quart.* XV.
Bivar, A.D.H. y Hiskett, M. (1962). The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account, *Bull. S.O.A.S.* XXV.
Blanchard *et al.* (1958). *Thailand, its People, its Society, its Culture*. HRAF Press, New Haven.
Blau, L. (1901). Amulet, *The Jewish Encyclopaedia* (comp. I. Singer), I. Nueva York.
Bloch, M.E.F. (1967). *The significance of tombs and ancestral villages for rural Merina social organisation*, tesis doctoral, Cambridge.
Bluck, R.S. (1949). *Plato's Life and Thought*. Londres.
Boas, F. (1904). The Folklore of the Eskimo, *J. Amer. Folklore*, LXIV.
Bohannan, L. (1952). A Genealogical Charter, *Africa*, XXII.
Bowdich, T.E. (1819). *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. Londres.
Boyer, G. (1953). *Un Peuple de l'ouest soudanais: les Diawara*. Dakar.
Braimah, J.A. y Goody, J. (1967). *Salaga: the Struggle for Power*. Londres.
Brocklemann, C. (1943-9). *Geschichte der Arabischen Litteratur* (2ª ed.). Berlín.
Burnet, J. (1908). *Early Greek Philosophy* (2ª ed.). Londres.
Burridge, K.O.L. (1960). *Mambu, a Melanesian millennium*. Londres.
Caillié, R. *Travels through Central Africa to Timbuctoo* (ed. inglesa de 1830). 2 vols. Londres.
Carcopino, J. (1935). *L'Ostracisme athénien*. París.
Carey, J.W. (1967). Harold Adam Innis and Marshall MacLuhan, *The Antioch Rev.* XXVII.
Cassirer, E. (1953). *An Essay on Man*. Nueva York.
——— (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms*. New Haven.
Chadwick, J. (1958). *The Decipherment of Linear B*. Cambridge.
——— (1959). A Prehistoric Bureaucracy, *Diogenes*, XXVI.
CHEAM (1957). *Carte des Religions de l'Afrique Noire: République de la Côte d'Ivoire*. París.
Cherniss, H.F. (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore.
Childe, V.G. (1941). *Man Makes Himself*. Londres.
——— (1942). *What Happened in History*. Londres. [*Qué sucedió en la historia*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.]

Cook, R.M. y Woodhead, A.G. (1959). The Diffusion of the Greek Alphabet, *Amer. J. Arch.* LXIII.
Cornford, F.M. (1923). *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander*. Londres.
(1952). *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge. [*Principium sapientiae*. Madrid, Visor, 1988.]
Coss, J.J. (comp.) (1924). *Autobiography of John Stuart Mill*. Nueva York.
Cranfield, G.A. (1962). *The Development of the Provincial Newspaper*. Oxford.
Cumont, F. (1911). *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago.
——— (1912). *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*. Nueva York.[*Astrología y religión en el mundo grecorromano*. Barcelona, Edicomunicación, 1989.]
Cunnison, I.G. (1959). *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*. Manchester.
——— (1966). *Baggara Arabs*. Oxford.
Czarnowski, S. (1925). Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie, *Actes du Congrès international d'histoire des religions*. París.
Danielli, M. (1950). The state concept of Imerina, compared with the theories found in certain Scandinavian and Chinese texts, *Folk-lore*, LXI.
David-Neel, A. y Yongden, L. (1959). *The Secret Oral Teachings in Tibetan Buddhist Sects*. Calcuta.
Delafosse, M. (1910). Le Clergé Musulman de l'Afrique Occidentale, *Revue du Monde Musulman*, XI. París.
Deschamps, H. (1961). *Histoire de Madagascar* (2ª ed.). París.
Deschamps, H. y Vianes, S. (1959). *Les Malgaches du sud-est* (Monographie d'ethnologie africaine). París.
Deutsch, K.W. (1961). Social Mobilization and Political Development, *American Political Science Review*, LV, Nº 3.
Diels, H. (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlín.
Dieterlen, G. (1957). The Mande Creation Myth, *Africa*, XXVII.
Dieterlen, G. y Fortes, M. (comps.) (1966). *African Systems of Thought*. Londres.
Diringer, D. (1948). *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*. Londres y Nueva York.
——— (1962) *Writing*. Londres.
Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Calif. Univ. Press. [*Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza, 1992.]
Doutté, E. (1909). *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*. Argel.
Dow, S. (1954). Minoan Writing, *Amer. J. Arch.* LVIII.
Driver, G.R. (1954). *Semitic Writing*. Londres.
Drower, E.S. (1943). A Mandaean Book of Black Magic, *J. Asiatic. Soc.*
Dubois, F. (1897). *Timbuctoo the Mysterious*. Londres.
Dubois, H. (1938). *Monographie des Betsiléo*. París: Instituto de Etnología (Travaux et Mémoires, XXXIV).
Dubois, J.A. (1947). *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Oxford.
Dumont, H. y Pocock, D. (1957). Village studies, *Contributions to Indian Sociology*, I. París.
Dupuis, J. (1824). *Journal of a Residence in Ashantee*. Londres.
Durkheim, E. (1897). *Le Suicide*. París. [*El suicidio. Estudio de sociología*. Madrid, Reus, 1928.]

——— (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life* (trad. J.W. Swain). Londres. [*Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid, Alianza, 1993.]
——— (1933). *The Division of Labor in Society* (trad. G. Simpson). Nueva York. [*La división del trabajo social.* Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.]
Durkheim, E. y Mauss, M. (1903). De quelques formes primitives de classification, *L'Année sociologique* (1901-1902). París.
Eggeling, H.J. (1911). Sanskrit, *Encycl. Brit.* (11ª ed.). Nueva York.
Ekvall, R.B. (1964). *Religious Observance in Tibet*. Chicago.
Ellis, W. (1838). *History of Madagascar*, I. Londres.
Equiano, O. (1967). *Equiano's Travels* (1ª ed., Londres, 1789). Londres.
Evans-Pritchard, E.E. (1934). Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality, *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt,* II.
——— (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford.
——— (1940). *The Nuer*. Oxford.
——— (1948). *The Divine Kingship of the Shilluk of rhe Nilotic Sudan* (Conferencia Frazer). Cambridge.
Fallers, L.A. (1961). Are African Cultivators to be called "Peasants"?, *Current Anthrop*. II.
Farrington, B. (1936). *Science in Antiquity*. Londres.
Faublée, J. (1967). Brève note sur les manuscrits malgaches en caractères arabes, *Bulletin de l'Académie Malgache*, XLII (1965).
Fernandes, V. (1951). *Description de la Côte Occidentale d'Afrique* (comp. Th. Mondo, A. Teixeira da Mota, R. Mauny). Bissau.
Ferrand, G. (1891). Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores. *Publication de l'école des lettres d'Alger, Bulletin de Correspondance Africaine,* IX.
——— (1905). Un chapitre d'astrologie arabico-malgache d'après le manuscrit 8 du fond arabico-malgache de la Bibliothèque Nationale de Paris, *Journal Asiatique*.
——— (1936). Madagascar, *Encyclopedia of Islam*. Londres.
Finley, M.I. (1954). *The World of Odysseus*. Nueva York. [*El mundo de Odiseo.* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1980.]
——— (comp.) (1959). *The Greek Historians*. Nueva York.
Finot, L. (1959). Laotian Writings, *Kingdom of Laos* (comp. Berval). Limoges.
Flacourt, E. de (1658). *Histoire de la Grande isle de Madagascar*. París.
Fletcher, J. Moral and Educational Statistics of England and Wales, *Journal of the Statistical Society of London*, X.
Fortes, M. (1944). The Significance of Descent in Tale Social Structure, *Africa*, XIV.
——— (1945). *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. Londres.
Fortes, M. y Evans-Pritchard, E.E. (comps.) The Nuer of the Southern Sudan, en *African Political Systems*. Londres.
Francis, J. de (1950). *Nationalism and Language Reform in China*. Princeton.
Frazer, J.G. (1918-19). *Folklore in the Old Testament*. Londres. [*El folklore en el Antiguo Testamento.* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981.]
Freedman, M. (1958). *Lineage Organization in South-east China*. Londres.
——— (1966). *Chinese Lineage and Society*. Londres.
Freeman, R.A. (1892). A journey to Bontuku, in the interior of West Africa, *Royal Geographical Society,* Suppl. papers, III, pág. 2.

Freeman-Grenville, C.S.P. (1962). *The East African coast; select documents from the first to the earlier nineteenth century*. Oxford.
Froelich, J.C. (1962). *Les Musulmans d'Afrique Noire*. París.
——— (1966). Essai sur les causes et méthodes de l'Islamisation, en *Islam in Tropical Africa* (comp. I.M. Lewis). Londres.
Gallieni, J.S. (1885). *Voyage au Soudan Français*. París.
Gandz, S. (1935). Oral Tradition in the Bible, *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut* (comp. Salo W. Baron y Alexander Marx). Nueva York.
Gautier, E.P. (1902). Notes sur l'écriture Antaimoro, *Publication de l'école des lettres d'Alger, Bulletin de Correspondance Africaine*, XXV.
Gelb, I.J. (1952). *A Study of Writing*. Chicago.[*Historia de la escritura*. Madrid, Alianza, 1993.]
Ghurye, K.G. (1950). *Preservation of Learned Tradition in India*. Bombay.
Gluckman, M. (1949-50). Social Beliefs and Individual Thinking in Primitive Society, *Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, XCI.
——— (1954). *Rituals of Rebellion in South-East Africa* (Conferencia Frazer, 1952). Manchester.
Goode, W.J. (1951). *Religion among the Primitives*, Glencoe, Illinois.
Goody, J. (1954). *The Ethnography of the Northern Territories of the Gold Coast West of the White Volta* (mimeo). Londres.
——— (1957). Anomie in Ashanti?, *Africa*, XXVII.
——— (1961). Religion and Ritual: The Definitional Problem. *Brit. J. Soc.* XII.
——— (1962). *Death, Property and the Ancestors*. Stanford y Londres.
——— (1964). The Mande and the Akan Hinterland, *The Historian in Tropical Africa* (comp. J. Vansina *et al.*). Londres.
——— (1965). Introduction, Ashanti and the North-west, *Research Review* (I.A.S., Legon), Suppl. 1.
——— (1967). The Over-kingdom of Gonja, *West African Kingdoms in the nineteenth century* (comps. D. Forde y P. Kaberry). Londres.
——— (1969). Marriage Policy and Incorporation in Northern Ghana, *From Tribe to Nation in Africa* (comps. R. Cohen y J. Middleton). San Francisco.
——— (1968). The Social Organisation of Time, *Int. Encyclopaedia of the Social Sciences*. Nueva York.
Goody, J. y Mustapha, T. (1966). Salaga en 1874, *Research Review* (I.A.S., Legon), II, 2.
Goody, J. y Watt, I. (1963). The Consequences of Literacy, *Comparative Studies in Society and History*, V.
Gopalan, A.K. (1951). *Kerala, Past and Present*. Londres.
Gough, K. (1959). Cults of the Dead among the Nayars, *Traditional India: Structure and Change* (comp. M. Singer). Amer. Folklore Soc., Filadelfia.
——— (1963). Indian Nationalism and Ethnic Freedom, *Concepts of Freedom in Anthropology* (comp. D. Bidney). París.
——— Kerala Politics and the 1965 Elections, *The International J. Soc.*
Graham, A. (1912). *Siam: A Handbook of Practical, Commercial and Political Information*. Londres.
Grandidier, A. y G. (1908). Ethnographie, en A. Grandidier, *Histoire physique,*

naturelle et politique de Madagascar. París.
Granet, M. (1934). *La Pensée chinoise*. París.
(1959). *Chinese Civilization*. Nueva York.
Gray, W.S. (1956). *The Teaching of Reading and Writing: An International Survey, Unesco Monographs on Fundamental Education*, X. París.
Greene, W.C. (1951). The Spoken and the Written Word, *Harvard Stud. in Class Phil.* LX.
Griaule, M. (1951). *Signes graphiques soudanais* (L'homme, cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique, III). París.
Guiart, J. (1962). *Les Religions d'Océanie*. París.
Gurney, O.R. (1951). *The Hitites*. Londres.
Guthrie, W.K.C. (1962). *A History of Greek Philosophy*, I. Cambridge. [*Historia de la filosofía griega* (Obra completa). Madrid, Gredos, 1984.]
Al-Hajj Muhammad b. Mustafa. *Kitab Ghunja*. IASAR/10-13; 62; etc. Crónica manuscrita sobre temas de Gonja.
Al-Hajj Muhammad Saghanughu. *Al-jawahir wa'l-yawaqit, fi dukhul al-Islam fi'l-Maghrib ma'a 'l-tawqit*. Manuscrito de la biblioteca del autor, Bobo-Dioulasso. Trad. ingl. Salah Ibrahim, IASAR/246 (tr).
——— *Ta'rikh 'Ilm* y *Ta'rikh al-Islam fi Bubu*. Dos manuscritos de la biblioteca del autor, Bobo-Dioulasso.
Halbwachs, M. (1925). *Lés Cadres sociaux de la mémoire*. París.
——— (1925). Mémoire et société, *L'Année sociologique* (3e sÉrie), I. París.
——— (1950). *La Mémoire collective*. París.
Hallowell, A.I. (1937). Temporal Orientations in Western Civilisarion and in a Preliterate Society, *Amer. Anthrop.* XXXIX.
Hastings, J. (comp.) (1898-1904). *A Dictionary of the Bible*. Nueva York.
Havelock, E.A. (1963). *Preface to Plato*. Cambridge, Mass [*Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994.]
Hébert, J.C. (1961). Analyse structurale des géomancies comoriennes, malgaches et africaines, *J. Soc. Afr.* XXXI.
——— (1965). La cosmographie malgache suivie de l'énumération des points cardinaux et l'importance du nord-est, *Taloha I. Annales de la faculté des lettres*, Universidad de Madagascar.
Henle, P. (1958). *Language, Thought and Culture*. Ann Arbor, Mich.
Hill, C. (1967). *History and Theory*. Londres.
Hiskett, M. (1957). Material relating to the state of learning among the Fulani before their Jihad, *Bull. S.O.A.S.* XIX.
——— (comp.) (1963) *Tazyin Al-Waraqat*. Por 'Abdullah b. Muhammad, Ibadan.
Hodgkin, T. (1966). The Islamic Literary Tradition in Ghana, en *Islam in Tropical Africa* (comp. I.M. Lewis). Londres.
Hogbin, I. (1958). *Social Change*. Londres.
Holden, J.J. (1966). Note on the Education and Early Lige of Al-Hajj 'Umar Tall, *Research Rev.* (I.A.S., Legon), II, 2.
Hone, J. (1942). *W.B. Yeats*. Londres.
Hulme, T.E. (1941). *Reflections on Violence*. Nueva York.
Hunwick, J.O. (1964*a*). A new source for the biography of Ahmad Baba al-Tinbukti, *Bull. S.O.A.S.*, XXVII.

——— (1964*b*). The Influence of Arabic in West Africa. *Trans Hist. Soc. Ghana*, VII.
——— (1966). Further light on Aḥmad Baba al-Tinbukti, *Research Bulletin*, Centre of Arabic Documentation, Ibadan, II, 2.
Ingalls, D. (1959). The Brahman Tradition, *Traditional India: Structure and Change* (comp. M. Singer). Amer. Folklore Soc., Filadelfia.
Inglis, Judy (1957). Cargo Cults: the Problem of Explanation, *Oceania*, XXVII.
Innes, C.A. (1908). *Malabar and Anjengo*. Madrás.
Innis, H. A. (1950). *Empire and Communications*. Oxford.
——— (1951). Minerva's Owl, *The Bias of Communication*. Toronto.
International Institute of Intellectual Co-operation (1934). *L'Adoption universelle des caractères latins*. París.
Iyer, Ananthakrishna L.K. (1912). *Cochin Tribes and Castes*. Madrás.
Jacoby, F. (1923). *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, I, *Genealogie und Mythographie*. Berlín.
——— (1949). *Atthis*. Oxford.
Jaeger, W. (1939). *Paideia*. Oxford. [*Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.]
——— (1947). *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford. [*La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977.]
Jarvie, I.C. (1963). Theories of Cargo Cults: a Critical Analysis, *Oceania*, XXXIV.
Jeffery, L.H. (1961). *The Local Scripts of Archaic Greece*. Oxford.
Jones, M.G. (1935). *The Charity School Movement*. Cambridge.
Julien, G.H. (1908). *Institutions politiques et sociales de Madagascar*. París.
——— (1929, 1933). *Pages arabico-madécasses. Histoire, légendes et mythes* (3ª serie). París.
Kenyon, F.G. (1951, 2ª ed.). *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*. Oxford.
Kirk, G.S. y Raven, J.E. (1957). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge. [*Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1987.]
Klausner, J. (1964). Popular Buddhism in Northeast Thailand, *Cross-Cultural Understanding* (comps. Northrop y Livingston). Nueva York.
Kosambi, D.D. (1966). *Ancient India*. Nueva York.
Kramer, S.N. (1948). New Light on the Early History of the Ancient Near East, *Amer. J. Arch.* LII.
Krehl, H.W. (1864). Der Talisman James Richardson's, *Dritter Jahresbericht des Vereins von Freunden der Erdkunde zu Leipsig*. Leipsig.
Kyerematen, A.A.Y. (1964). *Panoply of Ghana*. Londres.
Lande, D. de (1959). *Relación de las cosas de Yucatán*. México.
Lane, E.W. (1871). *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (5ª ed.). Londres. [*Maneras y costumbres de los modernos egipcios*. Madrid, Ediciones Libertarias-Prodhufi, 1992.]
Lanternari, V. (1965). *The Religions of the Oppressed*. Nueva York. [*Movimientos religiosos de libertad y salvación*. Barcelona, Seix Barral, 1965.]
Laslett, P. (1965). *The World We Have Lost*. Londres. [*El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo*. Madrid, Alianza, 1987.]
Lawrence, P. (1954). Cargo Cult and Religious Belief among the Garia, *International Archives of Ethnography*, XLVII.

——— (1965). *Road Belong Cargo.* Manchester.
Lawrence, P. y Meggitt, M.J. (comps.) (1965). *Gods, Ghosts and Men in Melanesia.* Melbourne.
Leach, E.R. (1958). Primitive Time-Reckoning, *A History of Technology* (comps. C. Singer, E.J. Holmyard y A.R. Hall). Oxford.
Leared, Arthur (1876). *Morocco and the Moors.* Londres.
Lee, D.D. (1938). Conceptual Implications of an Indian Language, *Philosophy of Science*, V.
——— (1959). Codifications of Reality: Lineal and Non-lineal, *Freedom and Culture.* Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
Lee, S.R. (1854). *African Wanderer.* Londres.
Leo, John (Africanus) (1600). *A Geographical Historie of Africa* (trad. John Pory). Londres.
Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage.* París.
Levtzion, N. (1966). Early nineteenth century Arabic manuscripts from Kumasi, *Trans. Hist. Soc. Ghana*, VIII (1965).
——— (1968). *Muslims and Chiefs in West Africa.* Oxford.
Lewis, I.M. (1955-6). Sufism in Somaliland: A study in Tribal Islam-I y II, *Bull. S.O.A.S.* XXVII; XXVIII.
——— (1958). The Gadaburse Somali Script, *Bull. S.O.A.S.* XXI.
——— (1961). Force and Fission in Northern Somali Lineage Structure, *Amer. Anthrop.* LXIII.
——— (1962). Historical Aspects in Genealogies in Northern Somali Social Structure, *J. African Hist.* III.
——— (1965). *The Modern History of Somaliland.* Londres.
——— (1966). Conformity and Contrast in Somali Islam, *Islam in Tropical Africa.* Londres.
——— (1968*a*). From Nomadism to Cultivation: the Expansion of Political Solidarity in Southern Somalia, *Man in Africa* (comp. P. Kaberry). Londres.
——— (1968*b*). Conflict and Cohesion in the Horn of Africa, *Tribalism and Transition in East Africa* (comp. P. Gulliver). Londres.
Lewis, O. (1955). Peasant Culture in India and Mexico: A Comparative Analysis, *Village India* (comp. M. Marriott). Chicago.
——— (1958). *Village Life in Northern India.* Urbana, Illinois.
Logan, W. (1951). *Malabar.* Madrás.
Lord, A.B. (1960). *The Singer of Tales.* Cambridge, Mass
McDiarmid, J. (1953). Theophrastus on the Presocratic Causes, *Harvard Stud. in Class Phil.* LXI.
McDonald, E.E. (1965-6). English education and social reform in late nineteenth century Bombay, *J. Asian Stud.* XXV.
McLuhan, M. (1964). *Understanding Media.* Nueva York.
McNeill, W.H. (1962). *The Rise of the West.* Chicago.
Madden, R.R. (1837). *Twelve Month's Residence in the West Indies.* Londres.
Maḥmud Kati, *Ta'rikh al-fattash* (comp. y trad. fr. O. Houdas y M. Delafosse, 1913). París.
Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific.* Londres. [*Los argonautas del Pacífico occidental.* Barcelona, Edicions 62, 1986.]
(1925). Magic, Science and Religion, en *Science, Religion and Reality*

(comp. J. Needham). Nueva York (reeditado en *Magic, Science and Religion*, 1954, Nueva York). [*Magia, ciencia, religión.* Barcelona, Ariel, 1982.]
——— (1926). *Myth in Primitive Psychology*. Londres. [*Estudios de psicología primitiva.* Barcelona, Paidós Ibérica, 1982.]
——— (1936). The Problem of Meaning in Primitive Languages, *The Meaning of Meaning* (comp. C.K. Ogden e I.A. Richards). Londres. [*El significado del significado.* Barcelona, Paidós Ibérica, 1984.]
Marriott, M. (comp.) (1955). *Village India: Studies in the Little Community.* Chicago.
Marrou, H.I. (1948). *Histoire de l'éducation dans l'antiquité.* París. [*Historia de la educación en la antigüedad.* Torrejón de Ardoz, Akal, 1985.]
Martin, B. G. (1965). Summary of a Report on a Conference Arabic Documents, Universidad de Ghana, feb., 1965, *Research Bulletin* (Centre of Arabic Documentation, Inst. of African Studies, University of Ibadan), I, 3.
Marty, P. (1921). *L'Islam en Guinée, Fouta-Diallon*. París.
——— (1922). *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*. París.
Mauny, R. (1961). *Tableau géographique de l'ouest africain au moyen ége*. Mém. de l'IFAN, Nº 61. Dakar.
Mayne, J.D. (1892). *A Treatise on Hindu Law and Usage* (5ª ed.). Londres.
Mead, M. (1943). Our Educational Emphases in Primitive Perspective, *Amer. J. Soc.* XLVIII.
Menon, Padmanabha K.P. (1929). *History of Kerala*. Ernakulam.
Menon, Sreedhara A. (1962). *Kerala District Gazetteers, Trivandrum*. Trivandrum.
Merton, R.K. (1957). Manifest and Latent Functions, *Social Theory and Social Structure* (ed. rev.). Glencoe, Illinois.
Meyer, P.C. (1897). *Erforschungsgeschichte uns Staatenbildungen des Westsudan*, Suplemento Nº 121 de *Petermanns Mitteilungen*. Gotha.
de Mézières, A. Bonnel (1949). Les Diakanke de Banisiraila et du Bondou Meridional, *Notes Africaines*, 41.
Mill, J.S. (1861). *Considerations on Representative Government*. Londres.[*De la libertad. Del gobierno representativo. La esclavitud.* Madrid, Tecnos, 1965.]
Mills, H.C. (1955-6). Language reform in China, *Far Eastern Quart.* XV.
Miner, H. (1952). The Folk-Urban Continuum, *Amer. Soc. Rev.* XVII.
——— (1953). *The Primitive City of Timbuctu.* Princeton.
Moellendorff, W. *Véase* Wilamowitz-Moellendorff.
Mondain, G. (1910). *L'Histoire des tribus de l'Imoro au XVIIe siècle d'après un manuscrit historique Arabico-Malgache*, Publication de la Faculté des Lettres d'Alger, XLIII.
Monteil, Ch. (1932). *Une Cité Soudanaise, Djénné*. París.
——— (1953). La légende du Ouagadou et l'origine des Soninké, *Mélanges Ethnologiques*. Dakar.
——— (1965). Notes sur le Tarikh es-Soudan, *Bull. de l'I.F.A.N.*, B, XXVII.
Moorhouse, A.C. (1953). *The Triumph of the Alphabet*. Nueva York.
Morley, S.G. (1946). *The Ancient Maya.* Stanford.

Nadel, S.F. (1951). *The Foundation of Social Anthropology.* Londres.
——— (1954). *Nupe Religion.* Londres.
Nagel, E. (1961). *The Structure of Science.* Londres. [*La estructura de la ciencia.* Barcelona, Paidós Ibérica, 1991.]
Namboodiripad, Sankaran E.M. (1967). *Kerala Yesterday, Today and Tomorrow*. Calcuta.
Needham, J. (1954). *Science and Civilization in China.* Cambridge. [*Grandeza y miseria de la tradición científica china.* Barcelona, Anagrama, 1977.]
Niane, D.T. (1960). *Soundjata ou l'épopée Mandingue*. París.
Nichols, J.G. (comp.) (1859). Narratives of the Days of Reformation, *Camden Society*, Londres.
Nietzsche (1900). The Use and Abuse of History, en *Thoughts out of Season* (trad. A. Collins). Edimburgo. [*Consideraciones intempestivas.* (O.C.), Madrid, Alianza, 1988.]
——— (1909). *Beyond Good and Evil.* Edimburgo [*Más allá del bien y del mal.* Madrid, Alianza Editorial, 1986.]
Notopoulos, J.A. (1938). Mnemosyne in Oral Literature, *Transactions of the Amer. Philological Assoc.* LXIX.
——— (1949). Parataxis in Homer: a New Approach to Homeric Literary Criticism, *Transactions of the Amer. Philological Assoc.* LXXX.
Obeyesekere, G. (1962-3). The great tradition and the little in the perspective of Sinhalese Buddhism, *J. Asian Stud.* XXII,
O'Leary, de L. (1939). *Arabic Thought and its Place in History* (ed. rev.). Londres.
——— (1948). *How Greek Science Passed to the Arabs.* Londres.
Ong, W. J. (1965). Oral Residue in Tudor Prose Style, *P.M.L.A.* LXXX.
Oppenheim, A.L. (1964). *Ancient Mesopotamia*. Chicago.
Ortega y Gasset, J. (1959). The Difficulty of Reading, *Diogenes,* XXVIII.
Palmer, H.R. (1928). *Sudanese Memoirs,* I. Lagos.
Panikkar, K. (1960). *A History of Kerala, 1498-1801.* Universidad Annamalai, Annamalainagar.
Pao, M.S.A. (1957). *Social Change in Malabar*. Bombay.
Paques, V. (1954). *Les Bambara*. París.
Park. M. (1799). *Travels in the interior districts of Africa*. Londres. [*Viaje a las regiones interiores de Africa.* Barcelona, Serbal, 1991.]
——— (1815). *Journal of a Mission to the interior of Africa*. Londres.
Park, R. (1938). Reflections on Communication and Culture. *Amer. J. Soc.* XLIV.
Parliamentary Papers, LXXXVIII (1852-3): Censo de Inglaterra y Gales, 1851.
Parry, M. (1930). Studies in the Epic Technique of Oral Verse-making, I: Homer and Homeric Style, *Harvard Stud. in Class Phil.* XLI.
——— (1932). Studies in the Epic Technique of Oral Verse-making, II: Homer and Homeric Style, *Harvard Stud. in Class Phil.* XLIII.
——— (1951). *Serbo-Croatian folk-song; texts and translations of seventy-five folk songs from the Milman Parry collections, and a morphology of Serbo-Croatian folk melodies*, por B. Bartok y A. Lord; con prefacio de G. Herzog (Col. Univ. Studies in Musicology, VII). Nueva York.
——— (1953). *Serbo-Croatian heroic songs* (recogidas por M. Parry, comp. y trad. A.B. Lord), I, Cambridge, Mass.
Parsons, T. (1966). *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Nueva York.

Pearson, L. (1939). *Early Ionian Historians.* Oxford.
Peters, E. (1960). The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica. *J. Roy. Anthrop. Inst.* XC.
Phillpotts, B. (1931). *Edda and Saga.* Londres.
Piggott, S. (1959). Conditional literacy, *Approach to Archaeology*. Londres.
Platón, *Phaedrus* (trad. R. Hackforth, 1952). Cambridge [*Fedro o De la belleza.* Madrid, Aguilar, 1992.]
Polanyi, K. (1957). Aristotle Discovers the Economy, en *Trade and Market in the Early Empires* (comp. K. Polanyi, C.M. Arensberg y H.W. Pearson). Glencoi, Illinois. [*Comercio y mercado en los imperios antiguos.* Barcelona, Labor, 1976.]
Pos, H. (1951). The Revolt of Manseren, *Amer. Anthrop.* LIII.
Pothan, S.G. (1963). *The Syrian Christians of Kerala*. Londres.
Powdermaker, H. (1933). *Life in Lesu*. Nueva York.
Radin, P. (1926). *Crashing Thunder: the Autobiography of an American Indian.* Nueva York.
——— (1927). *Primitive Man as Philosopher.* Nueva York.
Rastell, W. (comp.) (1557). *The English Works of Sir Thomas More*. Londres.
Rattray, R.S. (1913). *Hausa Folk-lore.* Oxford.
——— (1932). *Tribes of the Ashanti Hinterland.* 2 vols. Oxford.
——— (1934). Hausa Poetry, *Essays Presented to C.G. Seligman* (comp. E.E. Evans-Pritchard). Londres.
Read, K.E. (1958). A "Cargo" Situation in the Markham Valley, New Guinea, *Southwestern Journ. Anthrop.* XIV.
——— (1965). *The High Valley.* Nueva York.
Reay, M. (1959). *The Kuma*. Melbourne.
Redfield, R. (1934). *Chan Kom, a Maya Village*. Washington, D.C.
——— (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago.
——— (1950). *A Village that Chose Progress: Chan Kom Revisited*. Chicago.
——— (1953). *The Primitive World and its Transformations.* Ithaca, Nueva York.
——— (1955). *The Little Community*. Chicago.
——— (1956). *Peasant Society and Culture*. Chicago.
Registrar General of England and Wales (1839 *et seq.*). *Annual Report of Births, Deaths and Marriages.*
——— (1851-2). *Annual Report of Births, Deaths and Marriages.*
——— (1903). Annual Report of Births, Deaths and Marriages en *Notes and Queries*, 9ª ser. XI.
Reisman, D. (1956). The Oral and Written Tradition, *Explorations*, VI.
——— (1956). *The Oral Tradition, The Written Word and the Screen Image.* Yellow Springs, Ohio.
Rhys Davids, T.W. (1881). *Buddhist Suttas, The Sacred Books of the East* (comp. F. Max Muller), XI. Oxford.
Richards, A. (1967). African systems of thought: an Anglo-French dialogue, *Man*, II.
Richards, I.A. (1932). *Mencius on the Mind.* Londres.
Renouard, G.C. (1836). Routes in North Africa by Abu Bekr es Siddik, *J.R. Geog. Soc.* VI.

Russell, A.D. and 'Abdullah Suhrawardy (1963). *First steps in Muslim Jurisprudence*. Londres.
Ruud, J. (1960). *Taboo: A study of Malagsy customs and beliefs*. Londres.
Salisbury, R.F. (1958). An "Indigenous" New Guinea Cult, *Kroeber Anthropological Society Papers*, XVIII.
Sandys, J.E. (1921). *A History of Classical Scholarship*. Cambridge.
Sargant, W.L. (1867). On the Progress of Elementary Education, *Journ. Statistical Society of London*.
Sastri, Nilakanta K.A. (1955). *A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*. Oxford.
Schacht, J. (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford.
Schwartz, T. (1962). The Paliau Movement in the Admiralty Islands 1946-54, *Anthropological Papers, American Museum of Natural History*, XLIX.
Shih, H. (1922). *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shangai.
Sidibé, M. (1959). Les gens de caste ou nyamakala au Soudan Français, *Notes Africaines*, LXXXI.
Simon, J. (1966). *Education and Society in Tudor England*. Cambridge.
Singer, M. (1959). Prefacio a *Traditional India: Structure and Change* (comp. M. Singer). Amer. Folklore Soc. Filadelfia.
Skinner, G.W. (1964-5). Marketing and social structure in rural Chine, pts. I, II y III, *J. Asian Stud.* XXIV.
Smith, M.F. (1954). *Baba of Karo, a Woman of the Muslim Hausa*. Londres.
Smith, P. (1965). Les Diakhanke: Histoire d'une dispersion, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, XI sér., VIII.
Smith, W. Robertson (1889). *The Religion of the Semites*. Londres.
Sow, Alfa Ibrahim (1966). *La Femme, la Vache et la Foi*. París.
Spengler, O. *The Decline of the West* (trad. C.F. Atkinson 1934). Nueva York. [*La decadencia de Occidente*. Madrid, Espasa-Calpe, 1989.]
Srinivas, M.N. (1959). Prefacio a A.M. Shah y R.G. Shroff, The Vahivanca Barots of Gujerat: A Caste of Genealogists and Mythographers, *Traditional India: Structure and Change* (comp. M. Singer). Amer. Folklore Soc., Filadelfia.
——— (1966). *Social Change in Modern India*. California.
Staal, J.F. (1962-3). Sanskrit and Sanskritization, *J. Asian. Stud.* XXII.
Starr, C.G. (1961). *The Origins of Greek Civilization*. Nueva York.
Surrey Archaelogical Collections, LIX (1962).
Swift, J. *Gulliver's Travels* (comp. A.E. Case, 1938). Nueva York. [*Los viajes de Gulliver*. Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1976.]
Tait, D. (1961). *The Konkomba of Northern Ghana*. Londres.
Tauxier, L. (1921). *Le Noir de Bandoukou*. París.
Taylor, A.E. (1943). *Aristotle*. Londres.
Thompson J.E.S. (1950). *Maya Hieroglyphic Writing*. Washington.
Thompson, J.W. (1940). *Ancient Libraries*. Berkeley.
Thorndike, L. (1905). *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*. Nueva York.
Thrupp, Sylvia (comp.) (1962). *Millennial Dreams in Action*, La Haya.
Tolstoi, L. *War and Peace* (trad. Louise y Aylmer Maude, 1942). Nueva York [*Guerra y Paz*. Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1968.]

Tomlinson, H.H. (1954). *The Languages and Peoples of Gonja*. Manuscrito.
Trimingham, J.S. (1959). *Islam in West Africa*. Londres.
Turner, R.E. (1941). *The Great Cultural Traditions*. Nueva York.
al-'Umari, *Masalik al-abṣar fi Mamalik al-Amṣar*. Trad. fr. de Gaudefroy-Demombynes, 1927. París.
UNESCO (1953). *Progress of literacy in various countries*. París.
——— (1957). *World illiteracy and mid-century*. París.
Valentine, C.A. (1963). Social Status, Political Power and Native Responses to European Influence in Oceania, *Anthropological Forum*, I.
Della Valle, Pietro. *The Travels of Pietro della Valle in India* (comp. E. Grey, 1942). Nueva York.
Van der Kroef, J.M. (1957). Patterns of Cultural Change in Three Primitive Societies, *Social Research*, XXIV.
Vincent, W.A.L. (1950). *The State and School Education 1640-1660*. Londres.
Voegelin, C.F. y F.M. (1961). Typological Classification of Systems with Included, Excludes and Self-sufficient Alphabets, *Anthropological Linguistics*, III.
Von Dobschütz, E. (1910). Charms and amulets (Christian), art., *Encyclopaedia of Religion ans Ethics* (comp. J. Hastings). Londres.
Waddell, L. (1895). *The Buddhism of Tibet*. Londres.
Warmington, E.H. (1934). *Greek Geography*. Londres.
Webb, R.K. (1950). Working Class Readers in Early Victorian England, *Engl. Hist. Rev.* LXV.
——— (1955). *The British Working Class Reader, 1790-1848*. Londres.
Weber, M. *Essays in Sociology* (trad. H.H. Gerth y C. Wright Mills 1946). Nueva York. [*Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1972.]
——— *The Protestant Ethic* (trad. T. Parsons 1930). Londres [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Edicions 62, 1988.]
——— *The Theory of Social and Economic Organisation* (trad. A.M. Henderson y T. Parsons 1947). Nueva York. [*Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.]
Westermarck, E. (1933). *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*. Londres.
Whorf, B.L. (1941). Languages and Logic, *Technological Review*, XLIII, reeditado en *Language, Thought and Reality*, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf (1956). Nueva York. [*Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona, Barral Editores, 1971.]
(1941). The Relation of Habitual Thought and Behavior en *Language, Culture and Personality, Essays in Memory of Edward Sapir*, Menasha, Wis., (comp. L. Spier), reeditado en Whorf, *Language, Thought and Reality*.
Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1919). *Platón*. Berlín.
Wilhelm, R. y Baynes, C.F. (1951). *I Ching, or Book of Changes*, 2 vols. Londres. [*I ching. El libro de las mutaciones*. Barcelona, Edhasa, 1993.]
Wilks, I. (1961). *The Northern Factor in Ashanti History*. Legon.
——— (1962). The Mande lean element in Twi, *Ghana Notes and Queries*, IV.
——— (1963). The Growth of Islamic Learning in Ghana, *J. Hist. Soc. Nigeria*, II.
——— (1966*a*). The Saghanughu and the Spread of Maliki Law: a provisional note, *Research Rev.* (I.A.S., Legon), II, 3.

——— (1966*b*). The position of Muslims in metropolitan Ashanti in the early nineteenth century, *Islam in Tropical Africa* (comp. I.M. Lewis). Londres.
——— (1966*c*). A Note on the Arabic MS IAR/298 and others from Wa, *Research Rev.* (I.A.S., Legon), II, 2.
——— (1967). Abu Bakr al-Siddiq of Timbuktu, en P.D. Curtin, *Africa Remembered*, Univ. Wis. Press.
——— The Mossi and Akan States, 1600-1800, en *A History of West Africa* (comp. J.F.A. Ajayi y M. Crowder). Londres.
Williams, F.E. (1923). *The Valaila Madness and the Destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division*, Port Moresby: Territory of Papua Anthropology Report Nº 4.
——— (1928). *Orokaiva Magic*. Londres.
Wilson, G. y Wilson, M. (1945). *The Analysis of Social Change*. Cambridge.
Wilson, J.A. (1949). Egypt, *Before Philosophy* (comp. H. Frankfort *et al.*). Londres. [*El pensamiento prefilosófico.* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1980.]
Winternitz, M. (1927). *A History of Indian Literature*. Univ. de Calcuta.
Woolley, L. (1953). *A Forgotten Kingdom*. Londres.
Worsley, P. (1957). *The Trumpet Shall Sound*. Londres. [*Al son de la trompeta final: estudio de cultos "cargo" en Melanesia.* Madrid, Siglo XXI, 1980.]
Yeats, W.B. (1955). *Autobiographies*. Londres.
Yusuf b. imán Jabi Kasamba. Manuscrito sin título conocido localmente como *Ta'rikh al-Madaniyyu,* IASAR/451.

Indice temático

acadios 48
adivinación y adivinos 37, 36, 93, 108, 125-6, 146, 159-60, 169-70, 228-9, 237, 249-50, 251-2, 253, 305, 311-2, 313, 320-1, 322-3, 335
administración 11, 30, 33, 43-45, 47, 48, 50, 64, 65, 94, 95, 102, 103, 106, 145, 151, 159, 167, 168, 234-236, 264, 305, 313-315, 327, 333
aduana, derechos de 173
Africa 12, 27, 35, 36, 173, 225, 231, 238, 239, 250, 251, 256
árabe 240
el Cuerno de 291
Occidental 21, 22, 152, 184, 197, 199, 209, 240, 241, 251, 254, 280, 288, 289, 328
Oriental 288, 308, 309
precolonial 19
Septentrional 197, 209, 223, 238, 251, 256, 280, 289
Africanus, Leo 240
agnación 291, 296, 297, 300
agricultura y labranza 12, 16, 32, 85, 168, 170, 204, 230, 231, 244, 299, 300, 344
Agripa, *Occulta Philosophia* 249, 250
Al-Buni 15, 247, 255
al-Ḥasan, Malam 262-3
aldea 15, 16-21, 29, 75, 86, 88, 101-148 *passim*, 159, 181, 167, 168, 173, 179, 190, 208, 252, 321, 324
Alejandría 280, 281
alfabeto, el, y escrituras alfabéticas 13-4, 25, 27, 30-5, 46-7, 50, 52-3 *y sigs.*, 63-7, 74, 78-9, 87 y sigs., 98, 106, 117, 120, 129, 165, 210, 242-3, 248-9, 252, 281
alienación 68 y sigs., 83, 96-7, 99
alta burguesía, *véase* aristocracia, etc.
Alto Volta 182
América
Central 67
del Norte 16
Estados Unidos de 131, 301
véase también indios americanos
Latina 17
Ames, M.M. 18
anakara, los 309
anamitas, los 251
ancestros, culto de los 292, 300
Anderson, J.N.D. 328
Andrianampoinimerina, rey 313, 314
anglicana, iglesia 349, 350
antaimoro, los 308-317 *passim*, 321
antambahaoka, los 308-9, 312, 313
antropología social y etnografía 11, 14, 17, 18, 37, 39, 40, 73, 75-6, 102, 253, 323, 329, 342
árabe 135, 156-9, 187-9, 192, 201, 206, 224, 231-2, 234, 237-247, 260, 280, 293-4, 300, 302, 306-9, 315-7
árabes, los 27, 43, 91, 153, 251, 259, 292-3, 306-309
arameo 156
Archivo General 350, 353
aristocracia, nobleza, alta burguesía 59, 79, 87, 152, 160-1, 172, 174, 210, 287, 308, 312-3, 344, 346, 354 y sigs.
Aristófanes 53
Aristóteles 13, 20-1, 26, 57, 62-4, 73-4, 81, 94
lógica aristotélica 63, 69, 257
aritmética 170, 172, 231, 281, 346
Arnoldo de Villanova 249
Arthasastra, el 92, 94
ashanti, los (o acán) 12, 210, 223, 225, 240, 253-4, 261, 267, 275, 283-4
reinos acán 186

interior ashanti (*véase* Ghana, norte de) 223, 254
Asia 14-5, 57, 250, 327
Sudeste Asiático 105, 136
Asiria 47
astrología 93, 127, 140, 161-2, 239, 250, 253, 255, 282
en Kerala 151-2, 156, 160, 166, 168, 172, 174
en Madagascar 305-26
maya 37
oriental 15
astronomía 31, 36, 37, 90-2, 161-2, 172, 239, 247, 250, 282, 287
Asurbanipal, rey 48
Atenas y el Atica 53, 57-8, 61, 85, 94-5, 100
australianos, aborígenes 42
Averroes 257
azande, los 54

Baba, Ahmad 240
Babilonia 36, 48, 55, 57, 78, 90
Bagdad 257
Baggara, los nómades de 302
Baker, W.P. 355
bambara, los 228
Bangkok 133, 142-3
Barnes, J.A. 17, 44
barots, los (de Gujarat) 21
Barthema, Ludovico 308
Bartlett, F.C. 42, 78
Basham, A.L. 88, 97
beduinos, los 43
bereberes, los 257
Berreman, G.D. 24
Berthier, H. 314
Betsileo 313, 325
Biblia 51, 157, 233, 328, 331-2, 354
Antiguo Testamento 43, 51, 251
Nuevo Testamento 343-4, 353
bibliotecas 64, 86, 101, 121-2, 127, 156, 160, 208, 219, 238-9, 241, 253, 278-9, 281
Binger, L. 188, 208, 212, 223, 232, 284, 286-7
Birmania 104, 106
Boas, Franz 45
Bohannan, L. y P. 43, 78, 302
Bole 23
Bonduku 187-8, 203, 205-7, 212, 214, 232
Bornu, *véase* Hausa
Bowdich, T.E. 224-6
brahmanes, los 22, 24, 85, 88, 151, 160-6, 169, 175, 249
escritura brahmánica 105
véase también nambudiri, brahmanes
Braimah, J.A. 233
bricoleur 325
británicos 163, 232, 314-5
administración colonial 43-5, 155, 175, 188
escuelas británicas y extranjeras 347
véase también Inglaterra e ingleses
régimen 153, 171, 234
Bronce, Edad de 76
budismo 15, 17-8, 25 y sigs., 34, 85, 88-9, 92, 95, 101-47 *passim*, 251
Buna 184-6, 196, 207, 232
burnus 190-1, 199, 217
burocracia 12, 31-2, 48, 86, 89, 94-5, 99, 153, 284, 346
véase también administración, centralización, etc.
Burridge, K.O.L. 333-4

Cábala judía 15, 249
diagramas cabalísticos 253
Cairo, El 235, 239, 243, 251-2, 280-2
caldeo 28, 36, 255
Calicut 151, 159, 167
Camboya 104, 106
campesinos 16-9, 37, 70, 85, 96, 151, 160, 169, 238
cantos 115-6, 121, 123, 134, 138, 146-7
capitalismo 83, 95, 98, 178
Cárdano, *Practica Arithmeticae* 249
Cargo, cultos 35, 327, 329-34, 336
cartas y correspondencia 31, 32, 156, 159, 168, 232-3, 234-5, 240-1, 268-9, 327, 332-3, 337, 339
cartografía, *véase* mapas
Cassirer, Ernst 53
castas 22, 35, 85, 209, 343
casta de genealogistas 21-2
castas en Kerala 151, 154, 160-1, 164-6, 168-72, 174, 177
véase brahmanes, kshattriyas, etc.
categorías de comprensión 62-3, 69
católico romano 16, 156-9 *passim*, 169, 178, 256-7
Ceilán 17-8, 106
censo 12, 350
centralización 48, 52, 94, 313, 316

véase estados
ceremonias 164-5, 171, 251, 287
véase ritual, festividades, etc.
cero, el 90
Cervantes 70, 335
Ch'ien Hsüan-t'ung 34
Ch'in 31, 33, 86
Ch'ü Ch'iu-pai 33
chamanes 24-5, 26
Chan Kom 16-7 *véase* Redfield, R.
Cheng Ch'iao 34
Chera 153-4
véase Kerala
Chicago, escuela de 16-9
China 14, 18, 25-6, 29, 30-4, 55, 69, 84-99 *passim*, 151, 173, 251, 291, 300, 325
civilización china 37, 47-8
escritura china 30-4, 69, 83, 78
Chola 85, 153
ciencias, las 37, 31, 55, 62, 64, 74, 83, 90-1, 92, 93, 99, 151, 162, 172, 180, 201, 247, 249, 256 y sigs., 282, 312
ciudades, *véase* urbanismo
civilización 19-20, 47, 62, 98, 102, 105, 136, 238-9
china 37, 86-7
europea 67
griega 53, 238
india 87
moderna 16, 64-5
occidental 74, 76
clases diferenciadas 33, 71, 89, 95, 99, 103-4, 162-3, 177 y sigs., 207 y sigs.
véase también elites
clasificaciones "primitivas" 15, 42-3, 305, 318, 325
clero, *véase* sacerdotes
Cochin 151, 153, 156-7, 161, 163-4, 169, 171, 175-6, 181
colonialismo 163, 212, 222, 237, 293, 302, 327
colonial, administración 43, 188, 234
colonización 106, 195, 309
comercio, mercaderes y comerciantes 48, 52, 88, 103, 151, 160, 162-3, 164, 171-2, 198, 204, 223, 226 y sigs., 237, 283, 282, 309
caravanas 233, 238, 275, 286
compañías de comercio 153, 156
cultura escrita y comercio 13, 173, 230-3, 284
ganancias de comercio 153, 168
Islam y comercio 156, 222, 258-9, 293, 306-7
mercaderes 85, 88, 95, 151, 155, 159, 166, 171, 231
mercaderes duyla 183 y sigs.
viajeros 227
Comoro, Islas 306, 308
comunicación y medios de comunicación 11, 12-4, 18-9, 26-31 *passim*, 34, 40-1, 46, 50-1, 54, 68, 72, 74, 83, 99, 131, 152, 179-80, 227, 231, 237, 293-4, 301-2, 328, 330, 342-3
véase también radio, periódicos, imprenta, etc.
comunismo
chinos, comunistas 33-4, 87
comunista y anticomunista, propaganda 131, 301
en Kerala 179-80
confucianismo y taoísmo 34, 69, 90-2, 95-97, 98
Congreso Hindú, Partido Nacional del 179
conocimiento 22, 27, 56, 60, 63-4, 69, 74, 88, 92-3, 98, 103, 109-10, 127, 137, 158, 180, 249, 281-2, 316, 321, 324-5, 331
véase también secreto, libros, etc.
consonantes 49, 52, 87, 116
contabilidad, *véase* informes
copias y copiado 52, 102, 107, 109, 115, 121
coptos, los 281
Corán, el, y estudios y ley coránicos 21, 22, 23, 27, 158-9, 187 y sigs., 192, 207-8, 210, 211, 213-14, 224, 227, 233, 245-8 *passim*, 251, 252, 256, 257, 281-2, 291, 292, 301, 306, 311-12, 316, 327-8
Corea 100
Cornford, F.M. 56
Cornualles 356
correspondencia, *véase* cartas
Cortes reales 154, 161, 163, 173, 210, 257, 314
véase también reyes
cosmología 15, 55, 91-2, 305, 325-6, 330, 338
costumbres 40, 61, 97, 135, 136, 161-2, 178, 291, 300
véase también ritual
crédito 231-2, 284

cristiandad y cristianos 12-3, 28, 248-9, 302, 314, 331-2, 334, 346
cristianos 27, 151, 157, 172, 178, 180, 240-1, 281, 336
véase también misioneros
cronología y crónicas 89-90, 163-4, 259
crónicas 152, 236, 240, 261, 312
véase también historia
cronológico 45, 89, 102
cuadrados mágicos 15, 26, 28, 36, 247, 248, 249, 253, 258
cuáqueros, los 350
cultos 109, 314, 336, 338
véase Cargo, cultos, divinidades, etc.
cultura y culturas 15, 16, 37-8, 24, 29-30, 46, 67, 172-3, 183, 242, 249, 258, 330
cultura, cambio de (modificación) 178-9, 226-7, 237
cultural
difusión (*véase* difusión) 50
homogeneidad 16-7, 237
identidad 120
medio 187
retraso 24, 58
tradición 40-46 *passim*, 58, 59-0, 66
transmisión 40-46 *passim*, 60-1, 119, 148
culturas, conflicto de 68
contacto de 224, 329-334
cultura alfabética 53-8 *passim*, 71-2, 83
cultura *buch und lesen* 77
cultura oral 42-3, 62, 71 y sigs., 242, 260, 291
cultura: babilónica 48; griega 61; occidental 63, 74; sánscrita 155; malayali 164; no-dyula 211; somalí 291; malgache 306; árabe 306, 308; en Merina 326
culturas iletradas 40, 40-46 *passim*, 229
culturas intermedias 86
culturas letradas 34, 40, 48, 62, 64 y sigs., 74, 240, 260, 292
cuneiforme 47, 48

da Cunha, Tristán 307
dagomba, los 226, 284, 238, 262, 274
Dahomey 12
Damba, festival 235, 285
Danielli, M. 323
danzas 154, 163
Davids, Rhys 117
democracia e instituciones democráticas 50, 65-6, 67, 83, 94-5, 99, 172, 178-9, 302
derecho, jurisdicción y jurisprudencia 19, 159, 187, 189, 240, 247, 251, 260, 301, 346-7
códigos legales 19, 25, 135, 136, 242, 259-60
jurisdicción 292-3, 295 y sigs.
jurisprudencia 238, 239, 257
leyes 59, 61, 152, 156, 161, 315, 316
normas legales 198, 210
sistemas legales 13, 173-4
tribunales 43-4, 233-4, 328, 350
desarrollo 104, 131, 178, 327, 343
Deschamps, H. 315
destino 318-21
véase vintana
Dia o dinero por hechos de sangre 291, 297
dialéctica y diálogos 60, 72, 81, 100, 165
diarios 72, 73, 235
diccionarios 41, 66, 238-40, 324
diferenciación social, *véase* clases
difusión 14, 50, 51, 53, 58, 237, 241-2
véase cultura
dinero por hecho de sangre, *véase DIA*
Dionisio de Halicarnaso 57
Dios 56, 74, 92, 226, 339
dioses y héroes 55, 57
el dios Theuth 59
Jehová 249
libro de 26, 29; ciudad 198; reino 331; hombres 247-8; nombres 26, 36, 247-8, 253; nociones 58, 62; poder 224; voluntad 13, 234, palabra 24, 225,243, 247, 259
Diringer, D. 50
divinidades 12, 224, 328
documentos, *véase* manuscritos, registros
Dodds, E.R. 26
dogon, los 229
Doutté, E. 27, 248, 251, 288, 256-7
Dubois, F. 246-7
Dubois, H. 313, 325-6
Dumont, L. y Pocock, D. 18
Dupuis, J. 232, 261
Durkhein, E. 20, 41, 81, 71, 242 y Mauss, M. 42, 249, 318, 325

dyula, los 23, 183-212 *passim*, 237, 259

Edad, *véase* Bronce
véase Hierro
educación 23-4, 65, 68, 69, 86, 102, 104-5, 109 y sigs., 113, 128-9, 133 y sigs., 141-4, 157-8, 164, 166, 175-6, 180, 187 y sigs., 208, 230 238-9, 243 y sigs., 281-3, 327, 333, 345, 346-7, 351, 354, 355
véase también escuelas, maestros, etc.
Egipto 21, 47-50 *passim*, 52, 55-6, 57, 59, 64, 157, 239, 240, 247, 250, 251-2, 253, 280-3, 312
Ekvall 25, 26
El-Azhar, mezquita 281-3
elites 48, 51, 55, 59, 93, 179, 186 y sigs., 211, 291, 292 y sigs., 301, 322 y sigs.
véase también clases y *literati*
Ellis, W. 313
enga, los 336-7
enseñanza 22-3, 32-3, 85-6, 136, 179, 257
peripatética 230
procesos de enseñanza en Tailandia 114 y sigs.
transmisión del saber 183-215 *passim*
véase también educación, conocimiento, etc.
epistemología 62-3
Equiano, Olaudah 229, 283
eruditos y erudición 22, 34-5, 59, 85, 86, 92, 95, 97, 133 y sigs., 141-5, 151, 158, 161, 163-4, 171, 191, 205, 236, 239, 240, 251, 257
escepticismo 56, 58, 75-6, 92, 98, 172, 342
esclavos 85, 169, 188, 222, 229, 232, 240
escribas 48, 51, 167, 232-3, 239, 248-9, 252, 313, 314
Escrituras, Sagradas
véase también Biblia, libro, etc. 20, 225, 249, 281
escuelas 23, 52, 132, 133, 160, 216, 240
deserción escolar 351, 353-4
escuelas aldeanas 86, 108-9, 110-2, 113-5, 155, 181, 166-7, 175-6
escuelas árabes 187 y sigs. *passim*, 201-7, 210-11, 230, 238, 243
escuelas en: China 32-3; Grecia 52-3, 58-9, 64-5; Tailandia 105, 109 y sigs. *passim*; Kerala 156, 158-60m 163 y sigs. 169; El Cairo 281-3; Madagascar 310, 314; Inglaterra 346-8.
escuelas misionales 316, 332, 337
escuelas primarias 141-2, 244-5
escuelas occidentales modernas 68, 101
escuelas superiores y colegios 160-1, 165-6
espacio, nociones de 11-12, 40, 42, 57,. 73, 90, 91-2, 259
España 257, 280
lengua española 16
especialistas y especialización 69, 86, 96, 129, 161, 174
especialistas en rituales 107 y sigs., 115-6, 124-6, 145-6
especialistas letrados 67, 71, 136, 171
especialistas seglares 145
espíritus (de los muertos) 330-1, 335
esquimales, los 45, 78
estadística 32, 109, 138
estadísticas, sociedades 348, 349, 351
Estados (centralizados) 12, 37, 19, 52, 76, 94, 222, 283, 293, 313, 316
ética y moral 12, 97, 296, 301, 341, 346
étnicos, grupos 157, 176, 178
etnografía, *véase* antropología social
Europa 57, 73-4, 91, 93-4, 157, 223, 232, 243, 252, 258, 289, 282, 298, 310, 336-8 *passim*
feudalismo en 153
europeo
ciencia 93
comercio 162-3, 171, 227, 231, 308
contacto colonial 286, 258, 262, 270, 327, 332-4
cultura 24, 172, 335-6
educación 24, 239
escritura 314
magia 15, 21
misioneros 316
Evans-Pritchard 43, 54
exorcismo 126, 138, 162, 169-70, 172
extraños 222-3, 229, 249, 253, 324
Ezhuttacchan, Tunjath 154-5, 166
familia, la 51, 56, 68, 75, 77, 113, 178, 183, 187, 191-2, 201-2, 208, 324, 346, 355
escuelas familiares 22, 158,

190
véase también parentesco, linaje
fenicio, alfabeto 79, 55, 87
Ferrand, G. 312-4
Fértil, Medialuna 29, 31, 284
festivales 136, 147, 163, 165, 170-1, 181, 234, 235, 288, 259*véase* ceremonias
feudalismo 153, 167-8, 173
filosofía y filósofos 23, 30, 53-4, 55-6, 58-64 *passim*, 93, 154, 163, 166-7, 181, 257*véase* Aristóteles, Platón, etc.
firmas 349-2, 353
Flacourt, E. de 310-11
folklórico-urbano, continuum 16
arte 171-2
canciones 109, 136, 171, 181
conocimiento 158
cuentos 54-5, 119-20, 127, 137-8
obras de teatro 101, 107, 109
ópera 101, 107, 120, 129 y sigs., 138
poesía 133, 136, 137
tradición 239
fonética 13, 31, 33, 47-50 *passim*, 51-2, 78, 87-8, 92, 100, 243, 287
Fortes, M. 43
francesa 171, 186, 212, 282
administración colonial 188, 312
Compañía de las Indias Orientales 153
lengua 207, 314, 324
Francia 223
Francis, J. de 32-3, 34, 151
Frazer, J.G. 252
Freedman, M. 37, 32, 291
Fukien, provincia 32
fulani, los (también fula) 199, 234, 244, 286, 245-6, 255, 288
función social y funcionalismo 20, 32, 36, 42, 237, 242, 258, 326

Gandz 50-1
Gbuipe 230, 233, 243, 253, 256
genealogías y genealogistas 21-2, 43-4, 55, 57, 152, 174, 201-4, 291, 299-300, 301, 313
Génesis, Libro del 20, 43, 56
geografía 92, 223, 239, 247, 259, 287
Ghana 184, 188, 209, 227, 225, 262norte de 30, 35, 42, 44, 187, 208, 211, 222-283 *passim*
medieval 197
Ghurye, K.G. 22-3
gobierno 33, 83, 94, 151, 167, 174, 302, 316
administración 109 y sigs., 333-4, 336
autogobierno 96
central 16, 48, 297, 313
educación 155, 175-6
"el gobierno" 129, 131, 136, 138-9, 177
gobiernos nacionales 18, 87, 102-3, 105
gonja, los 23, 44-5, 188-9, 196, 222-3, 224-6, 229-44 *passim*, 251, 253-6 *passim*, 259, 260-77 *passim*
Goode, W.J. 286
gramática y sintaxis 23, 27, 73, 76, 87, 143-4, 158-9, 172-3, 187, 238, 245, 248-9, 282-3, 293, 346
Granet, M. 70, 97
Grecia y los griegos 13, 14, 20-1, 24, 26-7, 30, 43, 47, 50, 51 y sigs., 65, 81, 71, 74, 76, 84-5, 86-7, 90-1, 92, 93, 97-8, 238, 250, 257, 280, 288
guerra y militares 85, 153, 167, 171, 186, 222, 225, 233, 239, 262, 301, 313-4
Gupta, Imperio 84-5
gurú 23, 37, 165
véase también maestros
Guthrie, W.K.C. 21

habla 49, 52, 60, 250-1, 322-3
véase lengua, oral, etc.
hechizos 249-50, 251*véase* talismanes
Hierro, Edad de 52
hindú épica 169
derecho 19
escrituras 87
hindúes 89, 95, 151, 155, 159, 174, 178
régimen 162
sociedad 18-9, 97
hinduismo 85, 92, 95, 97, 105, 164, 171
Hiskett, M. 244, 245-7, 287, 288, 257, 280
historia 31, 38, 39, 73, 75, 76, 90, 97, 130, 151, 163-4, 174, 235 y sigs., 239, 240, 247-8, 256, 292, 312, 334, 342 y sigs., 354
historiografía 57, 89, 236, 261*véase también* cronología, registros, etc.

mito e historia 46, 54-8, 70, 88, 98, 172, 180, 259
hititas, los 78, 47
holandeses, los 153, 164, 171
homéricos, poemas 29-30, 43, 55-6, 57, 61, 80, 73
Hong Kong 32
hopi, los 73-4
horóscopos 159, 169, 250
véase astrología
Hsiao San 33-4

imanes 189, 190-1, 204, 205 y sigs., 209-10, 211-2, 229-30, 233, 235, 255-6, 259, 261, 283
imprenta e impresión 11, 24, 25, 29, 65-6, 68-9, 72, 86, 115, 117, 127, 129, 155, 177 y sigs., 219, 324
véase también prensa
impuestos 12, 152, 159, 167-8, 231-2, 234
India 17, 18-9, 22 y sigs., 26, 31-2, 34, 50, 79, 84-99 *passim*, 105, 116-7, 151-2, 153 y sigs., 162, 164-5, 171-2, 173, 176 y sigs., 243, 249, 252, 326.
Indias Occidentales 232
Indico, Océano 91, 306, 308, 309
indios americanos 17, 42, 46
individualización 13, 71-2, 74, 83, 97, 99, 180
Indonesia 327
industrial, revolución 345, 348
informes y contabilidad 32, 73, 159, 171-173, 231-232, 259, 282, 353
Inglaterra, ingleses 29, 101, 143, 171, 212, 229, 239, 341
Inglaterra preindustrial 342-54 *passim*
Inglesa de las Indias Orientales, Compañía 153
inglesa, lengua 175-6, 207, 302, 339
Innis, H.A. 81
Instituto de Estudios Africanos, Legon 241, 260
intelectuales e intelectualidad 17, 24, 65, 70, 72, 76, 242
intocables, los 85, 170, 172, 175, 176, 177
Islam 12-3, 26, 36, 88, 211, 223, 226-7, 234, 242, 257, 258, 261, 292 y sigs. *passim*, 306 y sigs., 311, 316.
islámica
astrología 250
conversiones 207-8, 209, 240, 254, 260.
derecho 233
educación 244 y sigs.
eruditos 135, 172
ideales 301
mundo 22, 238, 280
véase también musulmanes
obras 250
saber 5, 135, 183-215 *passim*
sociedades 18
tradición 23
Islandia 69
Islas Almirantes 334
Isnad 190, 191, 193, 196-7, 212-3, 214
Italia 302
izhavas, los (o tiyyars) 169-72, 177

jacobitas, los 156, 159
Jacoby, F., 57, 80
jadwal 248
Jaeger, W. 54
Jagha 198
jainismo 85, 88
Jakpa, Ndewura 44, 230, 254, 266, 273
japonesa, lengua 49
Jawula, Jefe de Kpembe 234-5
jefes y jefaturas 44, 208, 222, 224-6, 229, 233 y sigs., 259, 288
Jenófanes 56
jeques 292-3, 295
jeroglíficos 37, 47, 78
Jonia 51, 76
escuela jónica 55, 79
Jorge I, rey 349
judíos (hebreos, semitas) 15, 27, 28, 43, 51, 89, 151, 156-9 *passim*, 172, 225, 248, 250, 257, 350
escritura semítica 79, 50-1, 87-8, 242
lengua hebrea 51-2, 156
juramentos 250-1, 327, 349, 355
jurisdicción y jurisprudencia
véase derecho

Kabachewura, el 255
Kaisi, Imruil 241
kannada, brahmanes 160
Kano 240, 261-2
crónica de 256
karamokos 189-92, 196, 197, 205-11 *passim*, 214, 262
kathakali, los 154, 163, 171
Kautilya, el *Arthasastra* 92, 94
Kemal Pasha 243

Kerala 84, 85, 88, 151-180 *passim*
Khwan 124-7, 137-8, 139-40, 145-6
Kilwa 306
kmer, lengua 106, 148
Kolaṭṭunad 153, 159, 162, 170-1
Kong 184, 185, 188, 195, 196, 200-1, 207-8, 212, 245
Kosambi 88, 94
Kozhikode 153, 181, 162, 164, 166, 181, 169, 171
Kpembe 234-5, 253, 264
Krause, G.A. 263
Kroeber, A.L. 100, 87
kshattriyas, los 85
Kumasi 224, 225, 228, 230, 232-3, 254, 261, 283, 284
Kuomintang, el 34, 164

labranza, *véase* agricultura
Lancasteriano, sistema 347
Lane, E.W. 251, 253, 281-2
Laos 103, 104-5, 120, 126, 130
lengua laosiana 104, 124, 136, 145-6
Larabanga 256
Laslett 341
latín 157, 241, 243, 346
latinización de las escrituras 33, 34, 52, 79, 243
Latinoamérica 17
Lawrence, P. 334, 338
Leach, E.R. 90
Lee, D.D. 73
lengua y lingüística 32, 39, 41-3, 73, 81, 88 y sigs., 143-4, 153-8, 238-9, 242, 243, 293, 306, 311-12
Lenin 33, 243, 282
Lesu, Isla 41
Lévi-Strauss, C. 77, 78, 80, 81, 249, 325
Levtzion, N. 254
Lévy-Bruhl, L. 54, 77, 80, 81
Lewis, O. 17, 19
libros 16, 21-6, 37, 48, 51-2, 61, 64, 156, 177, 228, 237-40, 249, 255 y sigs., 260, 281, 312-3, 324
el Libro 328
Libro de Dios 26, 29
Libro Mágico 27, 29
Libro Sagrado 27, 243, 247
libros malayalam 159
literaturas, bibliotecas, etc.
Religiones del Libro 12, 19, 151
véase también literatura, bibliotecas, etc.
líderes y liderazgo 136, 208-9, 210-11, 283, 321-2
líderes de culto 333-4, 335
líderes políticos 178-9, 293-4, 302
líderes rituales 122-6, 135, 138
linajes, *véase también lu* 56, 154-5, 163-4, 172-3, 174, 194, 204, 291, 292-3, 295-6, 297, 301.
lineal A y B, escrituras 78, 50
lineales, conceptos 73, 89-90, 98-9, 180
lingüística, *véase* lengua
literati 32 y sigs., 47-8, 51, 55-6, 90, 97, 102-3, 172-3, 281-2
véase también elites
literatura
árabe 241, 247, 255; asiática 106; babilónica 48; contemporánea 20; inglesa 343; griega 43; islandesa 69; judía 157; en Kerala 158-9, 160-1, 163-4, 165; malayalam 166-7, 170, 177; nayar 151-2; sánscrita 97, 154, 170-1; somalí 291-2; tai 101, 107, 129, 136; occidental 70-1
véase también libros
Locke, John 74, 344-5, 353
lodagaa, los 42, 224, 228, 238, 259
lógica 22, 24, 26, 54, 62, 63-4, 69, 76-7, 93, 98, 99, 163, 172, 239, 245, 257
logos 56, 62
véase Aristóteles, silogismo, etc.
lógico-empírico 40, 53-4, 75-6
logogramas 30, 33-4, 46-7, 48, 49
logógrafos 55, 57
Londres 347-8, 351-2
Lu Hsün 34
lu, el 190-1, 201-2, 204-5

Madagascar 14, 35, 36, 250, 305-26 *passim*
Madden, R.R. 232
maestros 19, 22-3, 33, 49-61, 110 y sigs., 125-6, 129, 132, 138, 139, 142-3, 146, 154, 161, 164-5, 167, 169-70, 188 y sigs., 192, 197, 207, 243-4, 245-6, 257, 281, 293, 347-8
véase también escuelas
Maghreb, el 241, 260, 280
magia 15, 21, 26-8, 90, 119, 126, 132, 140-1, 146-7, 156, 158, 161-2, 169-70, 172, 212, 224-6, 247-8, 248 y sigs., 250, 253 y sigs., 258-9, 287, 309-10, 313-4

Maine, H. 19
Malabar 175, 178
malayalam 88, 151, 153 y sigs., 160, 163-4, 166, 170-3, 177
malgache 309, 310, 315-16
véase Madagascar
Malí (mande, mandingo, malinke) 15, 45, 184, 189 y sigs. *passim*, 194, 196-7, 210, 222, 225, 227, 240, 266, 283
Malik, imán y derecho maliki 193, 197, 238, 240, 245-6, 257, 260, 280
Malinowski, B. 37, 20, 41, 45, 54, 70, 320
mallam, *véase* musulmanes, *karamoko*, Islam
mamprusi, los 254, 262
mande, mandingo, *véase* Malí
mande, sociedad 225, 248, 249
manucritos y documentos 52, 107, 118, 121-2, 129, 219, 237, 239, 255, 263, 310, 312
Mao Tse Tung 34
mapas y cartografía 57, 91, 259, 288
mappillas, los 155, 163
Marfil, Costa de 184, 194, 199, 203, 209, 226, 227, 232, 244
Marriott, M. 17, 18, 19
Marruecos y los moros 225, 227, 239, 240, 252
Marty, P. 203, 206, 207, 209, 212, 226-8, 242, 244, 251, 259, 283, 285, 286
matemáticas 26, 27, 31, 36, 73, 90-1, 92-3, 98, 159, 239, 247, 288
véase también aritmética
materiales de escritura 52, 86, 107, 156, 201, 209-10, 250
Matitanana 310-11
matrícula 132, 168, 192, 322, 348
véase escuelas, maestros
Mauricio 314
Maurya, Imperio 84-5, 94
Mauss, M. (y Durkheim, E.) 42, 249, 318, 325
maya 16, 37, 78, 81, 90
McLuhan, M. 36, 180
McNeill, W.H. 85, 100, 89
Mead, M. 68
Meca, la, el *hajj* peregrinación 196, 211, 216, 223, 232, 235, 236, 284, 285, 240, 246, 286, 291, 308, 310
medicina y médicos 31, 92, 107, 123-4, 127, 129, 136, 139-41, 145, 151-2, 162, 167, 169, 172, 247, 251, 253, 282, 293, 310, 314, 320 y sigs.
medición de la cultura escrita y niveles de alfabetización 29, 32, 34, 84 y sigs., 341-54 *passim*
médicos, *véase* medicina
Medio Oriente 83, 151, 153, 160, 172, 223, 225, 236, 238, 240, 241, 255, 280, 305, 313
Cercano Oriente 62, 76
medios, *véase* comunicación
mediterráneo, mundo 31, 284, 236, 238, 242, 251, 253
véase también Grecia, Roma, etc.
Melanesia 327-8, 329-35, 336-8 *passim*
memoria y memorización 22-3, 32, 42, 42-3, 50-1, 55, 59, 71, 78, 79, 88, 115 y sigs., 126, 132, 137, 146-7, 166, 246, 259, 291
Mencio 70
Menon, A.S. 175
mercaderes, *véase* comercio
mercados 18, 19, 42, 164, 226, 231, 284
véase también comercio
Merina 305, 313-26 *passim*
Mesopotamia 21, 25, 26, 48, 52, 78, 88, 225
mezquitas 159, 223, 239, 240, 244, 281, 283
micénica, escritura 50, 79
era 52, 55
militares, asuntos, *véase* guerra
Mill, J.S. 65, 68, 302
Miner, H. 18
minoica, sociedad 78
misioneros cristianos 33, 156-7, 159-60, 163, 286, 309-10, 314, 315-6, 323-4, 329-30, 331-3, 335-6
Mithila 22
mito 12, 15, 45, 59, 78, 92, 109, 119, 127, 130 y sigs., 133, 163-4, 170, 237, 305, 312, 330
mitos griegos 61
mito e historia 45-6, 54-8, 70, 88-9, 98-9, 172, 180, 259
mitopoético 35-6, 75
mythoi 56
monjes y monasterios 18, 25, 95, 101, 107 y sigs., 112 y sigs., 127-8, 131, 133 y sigs., 141-5, 147-8, 148, 156
Mopti 15
moralidad, *véase* ética
Moro, Tomás 354
mossi, los 186, 232, 238
Muhammad Abdille Hassan, jeque 302
música 43, 116, 154

musulmanes 22, 90-1, 153, 155, 168-9, 176-8, 190, 210-11, 222-3, 224-6, 229 y sigs., 238, 242, 253 y sigs., 255, 259, 281, 291, 306 y sigs.
Mysore 153, 157, 167

nacional y nacionalismo 32, 33, 131, 135, 139, 154, 164, 177, 295, 298, 301, 347
véase gobierno
nambudiri, brahmanes 153-6, 160-5 *passim*, 172-3, 178
Narada Smrti 22-3
nayares, los 151, 154-5, 159, 161-5 *passim*, 166-8, 171-2, 177-8
Needham, J. 86, 89, 92-3
Nietzsche 81, 67
Níger, río 44, 184, 186, 198
Nigeria 36-7, 43, 234, 236, 244, 250, 262, 286
nobleza, *véase* aristocracia
nómades 291, 292-5, 299-300, 302
nombres, usos rituales de los 26, 36, 55-6, 247-50, 281, 332
Noruega 17
novela 30, 31, 71-2, 100
nuer, los 43, 299
Nueva Guinea 35, 327-8, 329-38
números, magia y numerología 21, 26-8, 36, 90, 247, 248-9, 255, 288
nupe, los 250

O'Leary, de L. 257
Obeyesekere, G. 17
Occidente y occidental 57, 74, 90, 98, 172, 231, 282, 301
civilización 82
cultura 63, 73
pensamiento 54, 62, 180
prensa 250
saber 176
sociedades 67, 70
tradición 53-4
valores 178
ópera folklórica 101, 107, 120, 129-33, 136, 146
Oppenheim, A.L. 25, 31
oral 55, 70, 83, 88, 248, 251
comunicación 12, 16, 24, 54, 294
cultura 42-3, 62-3, 71 y sigs. *passim*, 242, 260, 291
poesía 29-30
sociedad 60, 229, 342-3
tradición 15-16, 29, 132-33, 232, 285, 294, 300-1, 323-4
transmisión 23-4, 41, 51, 59-61, 68, 97, 230
véase también habla
orientación 316 y sigs., 325
oriental 15, 46-7, 52, 57, 65
Oriente *véase* oriental
osmaniyya, escritura 294-5
ostracismo 53

Pacífico, el 14, 41, 91-2, 327
Palabra, la 24, 26, 251, 328
véase también Dios
Palestina 50-1
pali 101, 106, 117, 119, 121, 123, 134-5, 137, 139, 141-4, 243
Paliau, movimiento 334
palma, hojas de (para escribir) 86, 139-40, 155-6, 167
Pandya 153
Panini 249
Papa, el 349
papel 13, 29, 107, 122, 224, 232, 233
papúes, los 327, 335-8, 339
parentesco 12-3, 19, 103, 128, 134, 139, 201-2, 204-5, 219, 260, 291, 296
véase también familia
Park, Mungo 208-11
Parry, M. 29
Parsons, T. 100, 86, 172
partidos políticos 33-4, 177-80, 334
"pas", el 327, 332, 333, 338
véase cartas
pasaportes 232
pensée sauvage, la 20, 78, 79, 81, 249
véase también "primitivo"
periódicos, *véase* prensa
Phei Hsiu 91
Phillpotts, B. 69
pictógrafos 46-7, 49
pidgin, inglés 328, 337
Píndaro 56
pitagóricos, los 20-1, 27-8, 289
teorema de Pitágoras 26
Platón 14, 22, 52, 58-64 *passim*, 69, 70, 71, 72, 88, 94-5, 100
plegarias 16, 117, 175, 188, 225, 235, 309
plegarias, rueda de 25
poesía y poetas 23, 29-30, 31, 55, 56, 85, 97, 127, 130, 133, 137, 153-4, 161, 163, 166, 239-40, 241, 270-1, 294
política y sistemas políticos 30, 52, 79, 65, 94, 95, 131, 136, 153-4, 162-3,

173, 186 y sigs., 198-99, 235, 255, 291, 297-8, 299, 333, 342 y sigs., 353
véase también Estados
portugueses, los 151, 157, 164, 307, 308, 310
precios 173, 231, 232, 284
prehistoria 39, 46
prensa y periódicos 33, 65-6, 177 y sigs., 294, 324, 343, 344, 345-6
presocráticos, filósofos 13-14, 53-4, 56, 60-1
véase también jónica, escuela
"primitivo" 11, 15, 40, 54, 68, 81, 75-6, 90, 249, 318
véase también la pensée sauvage, clasificaciones, etc.
príncipes, *véase* realeza
propaganda 25, 131, 162, 178, 306
"protoletradas", sociedades 47, 78, 64-5, 67, 69
proverbios 140-1, 159, 165, 166, 170, 229, 321-2
pueblo, indios 42

Qadis (Kadi) 190-1, 204, 234, 239, 295 y sigs.

Radama, rey 313-4
Radcliffe-Brown, A.R. 20
radio y televisión 11, 130, 131, 301-2, 327
raiamandreny 321-5 *passim*
Ramadán 308
Rampur 19
Rattray, R.S. 241, 263
Raziel, libro de 27
realeza, soberanos y príncipes 71, 172, 227, 306, 350
véase también reyes
Redfield, R. 16-9, 67
Reforma, la 344
registros escritos y documentos 31, 39, 45, 48, 52-3, 55-6, 57, 58, 71, 73, 75, 76, 83, 88, 90, 96, 102, 138, 155-6, 158, 165, 167-8, 170, 172, 231, 234, 296-7, 308, 310, 328, 337, 342, 350 y sigs.
religión (general) 12-13, 15-6, 19, 20, 24-5, 26, 55, 56, 61, 97, 115, 151, 225, 237, 239, 242, 243, 246, 257, 259, 329-30, 343
véase también ritual, budismo, Islam, etc.
restringida, cultura escrita 14, 21-30, 47-8, 50
retórica 23-4, 247, 293-4
reyes y reinos 44-5, 79, 64, 85, 152, 153, 156, 159, 161, 167, 173, 186, 198, 210, 212, 226, 229, 236, 237-8, 254, 261, 271, 313, 330, 350
véase también realeza
ritual 43, 92, 132, 164, 172, 173
especialistas en rituales 107 y sigs., 145, 309, 316 y sigs.
lengua ritual 101, 117-8, 137-8
liderazgo ritual 123-6, 134-5, 293
observancia de rituales 209-10
ritos 116, 129, 140, 228
ritual tradicional 92, 105
véase también ceremonias
ritual y escritura 37, 25, 174-5, 250, 329-38 *passim*
ritualización 327, 334, 336
textos rituales 125-6, 139-40
valor ritual 232
Roma 24, 27, 50, 53, 61, 153, 315
Rousseau 70, 72
rueda de plegarias 25
Rusia 34, 242-3, 301
Ruud, J. 318

sacerdotes y clero 26, 79, 84, 88, 115-16, 151, 161-2, 173-4, 229, 243, 250-1, 343, 346, 351
safis 225
véase talismanes
"Saghanughu", el 192-6, 199-20, 200, 202, 209, 212, 214-5, 244
Sahara, el 231, 239
Salaga 188, 223, 230, 233, 235, 236, 237, 238-9, 243, 253, 255, 261-4
Salim Suwari, al Hajj 197-9
samaritanos, los 27
Samori Turay, Almami 44-5, 186, 227, 270
Sankore 15, 239, 286
sánscrita, tradición 23, 160-1
sánscrito y sanscritización 19, 85, 87-8, 97, 134, 151, 153 y sigs., 160, 163-4, 166, 181, 169-70, 174-5, 177, 243, 249
santos 292, 297, 300
Savelugu 238
Schwartz, T. 334
secreto 21-22, 27, 48, 101, 127, 174, 248, 256 y sigs., 328, 331
véase también conocimiento

semítico, *véase* judíos
sermones 118-20, 122, 131, 136
Shafi', derecho 295, 296
Shariah, código de derecho 297
Siam 104, 115
véase también Tailandia
silabarios y sílabas 47, 49, 50, 52, 63, 78, 79, 98, 100
silogismo 63, 69, 77-8, 93, 99, 257
símbolos 34, 35-6, 40-2, 49-50, 100, 317
Singer, M. 17, 18
sintaxis, *véase* gramática
sioux, los 42
Siria 52, 312
sirios 156-7, 176, 180
sistemas de escritura 11-12, 31, 33-4, 37, 50, 52, 87, 87-8, 100, 104 y sigs., 144-5, 151-2, 153-8, 234, 242, 248-9, 286, 294, 311-12, 315
Skinner, G.W. 18
sociología y sociólogos 11, 14, 16-21 *passim*, 38, 39-40, 42, 73, 75, 237, 239, 335
Sócrates 58-61 *passim*, 64, 81, 95
sofistas, los 59, 81
Solón 53, 79
somalíes 35, 291-302 *passim*
República de Somalia 302
songhai, los 239
Sorabe, las 312-4, 317-8, 324
Spengler, O. 63, 65
Srinivas, M.N. 21-2
Sudán 22, 35, 54, 185-92, 223, 229, 236, 238, 240, 244-5, 253, 260, 280
sudanizado 200
sudras, los 37, 85, 164
sufismo 292
sumerios, los 47, 48, 78
Sung, dinastía 86, 89-90, 91
swahili 306, 308
Swift, Jonathan 66

Tafsir 189-90, 192, 199, 206, 208, 209, 210, 213-4, 245
Tailandia 35, 101-147 *passim*, 243
tajdid 187, 206, 211
talismanes mágicos 138, 146, 156, 169, 224-6, 247-8, 288, 311, 314
véase hechizos, magia, etc.
tallensi, los 238, 286
Tamil 85, 153-4, 155-6, 160
tanala, los 308
Tananarivo 314, 315, 324, 325
tangu, los 333
tantras, los 37
taoísmo, *véase* confucianismo
taxonomía 62, 63-4, 69, 172
tecnología 21, 47, 52, 76, 99, 177, 330
tecnología de la escritura 29, 210
tecnología del intelecto 11-16, 228
televisión, *véase* radio
templos 51, 101, 102 y sigs., 148, 106-7, 118, 148-9, 121-2, 127, 136, 147, 160, 165-6, 172
teología 62, 63, 93, 172, 240-1, 247, 257, 281
Testamento, el Nuevo y el Antiguo, *véase* Biblia
textos 25, 31, 51, 115-6, 122, 126-7, 131, 139-41, 156, 242, 246, 263, 314
crítica textual 92-3
textos árabes 311-2
textos hebreos 225
textos mágicos 26-7, 249-50
textos pali 121
textos sagrados y religiosos 102-3, 106, 107-8, 110, 129, 137-8, 145-6
tham, escritura 106, 108, 118, 124, 128-9, 134, 136, 140-1, 145-6
nansy Tham 106, 115 y sigs.
Thamus, rey 59
Thompson, J.E.S. 37
Tibet 25-6, 225, 251
tiempo 11, 37, 40-1, 42, 57, 73, 83, 89-90, 98, 102, 180, 259, 283, 317-8
tiendas 129, 130
Timitay 205-7, 212, 214-5, 254
tiv, los 43-4, 45, 299
Togoland 235
Tolstoi, León 70
Tombuctú 15, 18, 228, 236, 239, 240, 246
Torah, la 51
totemismo 15, 79
trabajo, la división del 12, 71, 76, 96, 174
tradición y tradicional 18-19, 24, 31, 74, 97, 130, 136, 184, 194, 236, 257, 301-2, 310, 316
cuestionamiento de la tradición 92-3, 172
historias tradicionales 56-7
"Pequeña" y "Gran" tradición 18, 159
saber tradicional 23, 151
sociedades "tradicionales" 14-15, 29, 35, 37

tradición continua 102-3
tradición cultural 40-6, 50-1, 54-60 *passim*, 65, 292, 342
tradición letrada 64, 64-77 *passim*, 296
tradición occidental 53-4, 184-5
tradición oral 15, 16, 29, 132-3, 200, 232, 285, 294, 323-4
tradición religiosa 34, 190
tratados 173, 297, 300, 310
Travancore 153-4, 155, 162-3, 166, 175, 181
Trobriand, Islas 41, 55, 70, 73
Tucídides 57-8
Turquía 243

'ulama' 187, 189, 198, 200, 203, 205, 207-12, 244, 281, 288
'Umar, Al-Hajj 240-1, 261-2
UNESCO 354
universalismo 12-3, 57, 65, 183, 242, 259, 292
universidades 15, 24, 86, 133-4, 143, 239, 281, 346
urbanismo y ciudades 16-17, 24, 34, 46, 52, 64, 76, 87-8, 103-4, 122, 129, 184 y sigs., 209, 222-3, 227, 237-8, 239, 243, 298, 332, 347-8, 351

vaisyas, los 85, 164
Vasudeva Sarvabhauma 22
vaṭṭezhuttu, escritura 155
Vedas, los 19, 22, 23, 85, 88, 117, 154, 160-1, 164-5, 170, 174, 289
verdad objetiva 56-7, 60, 62-3, 88-9, 92-3, 98, 172, 291
vintana 318, 320
vocabulario 41-2, 47-8, 49, 66, 106, 306
vocales 49, 51, 87-8, 242, 286, 311
Voegelin, C.F. y F.M. 78

Wa 184-5, 186, 188, 285
Wabaga, región de 336
Wagadugu 238, 262
véase también Mossi
Wang Chhung 92
Wangara 185, 200
véase dyula
Weber, M. 74
Weltanschauung 41
Westermarck, E. 251-2
Westminster 348
Whorf, B. L. 73, 81
Wilamowitz-Moellendorff, U. von 61, 80 mujer, 85, 117, 154-5, 157-8, 160, 170-1, 181, 171-2, 293, 350-1, 354, 355
Wrigley, E. A. 341

Yeats, W. B. 56, 70
Yorkshire 355
Yucatán 16, 81
Yugoslavia 29

Zimbabwe 307